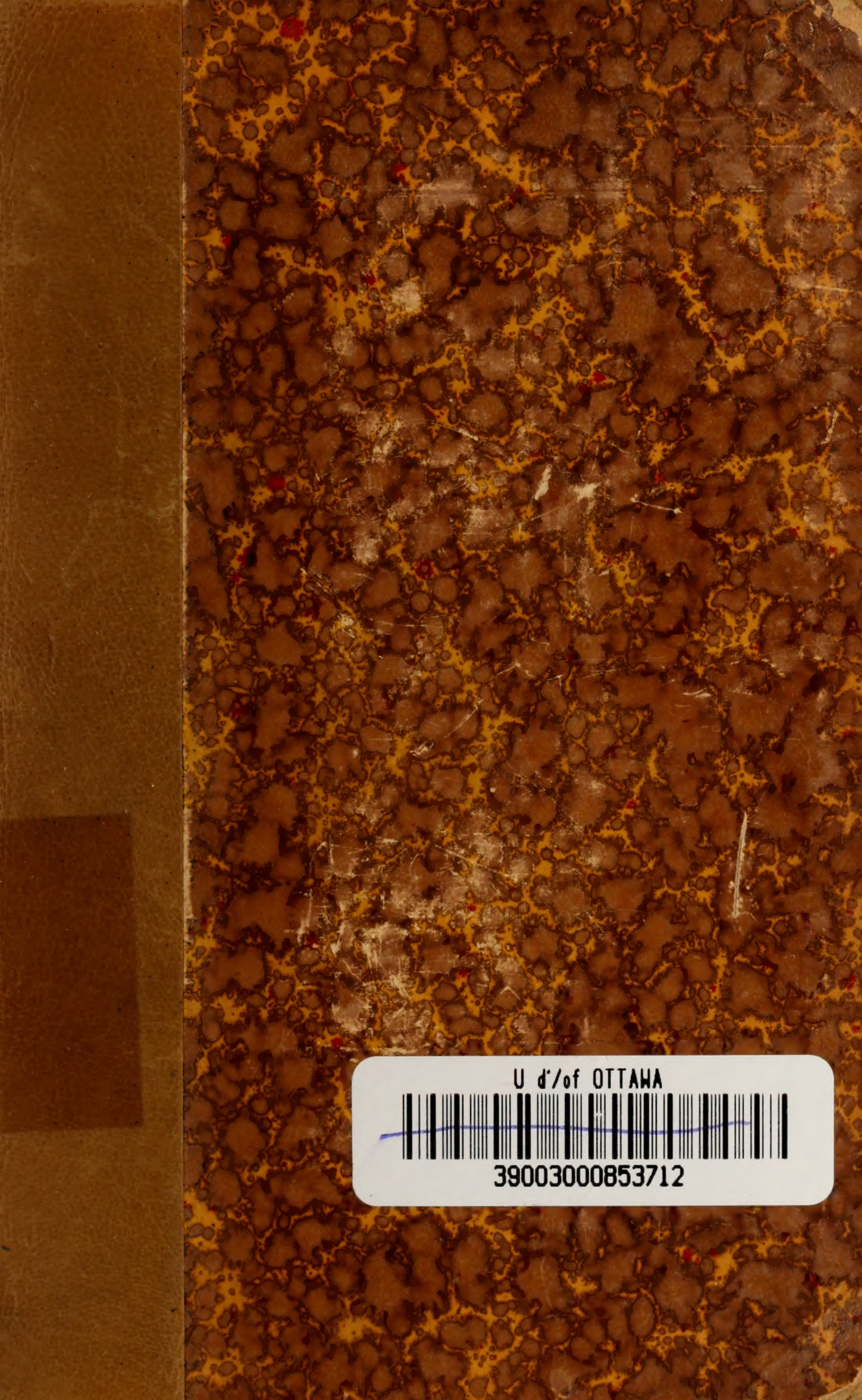
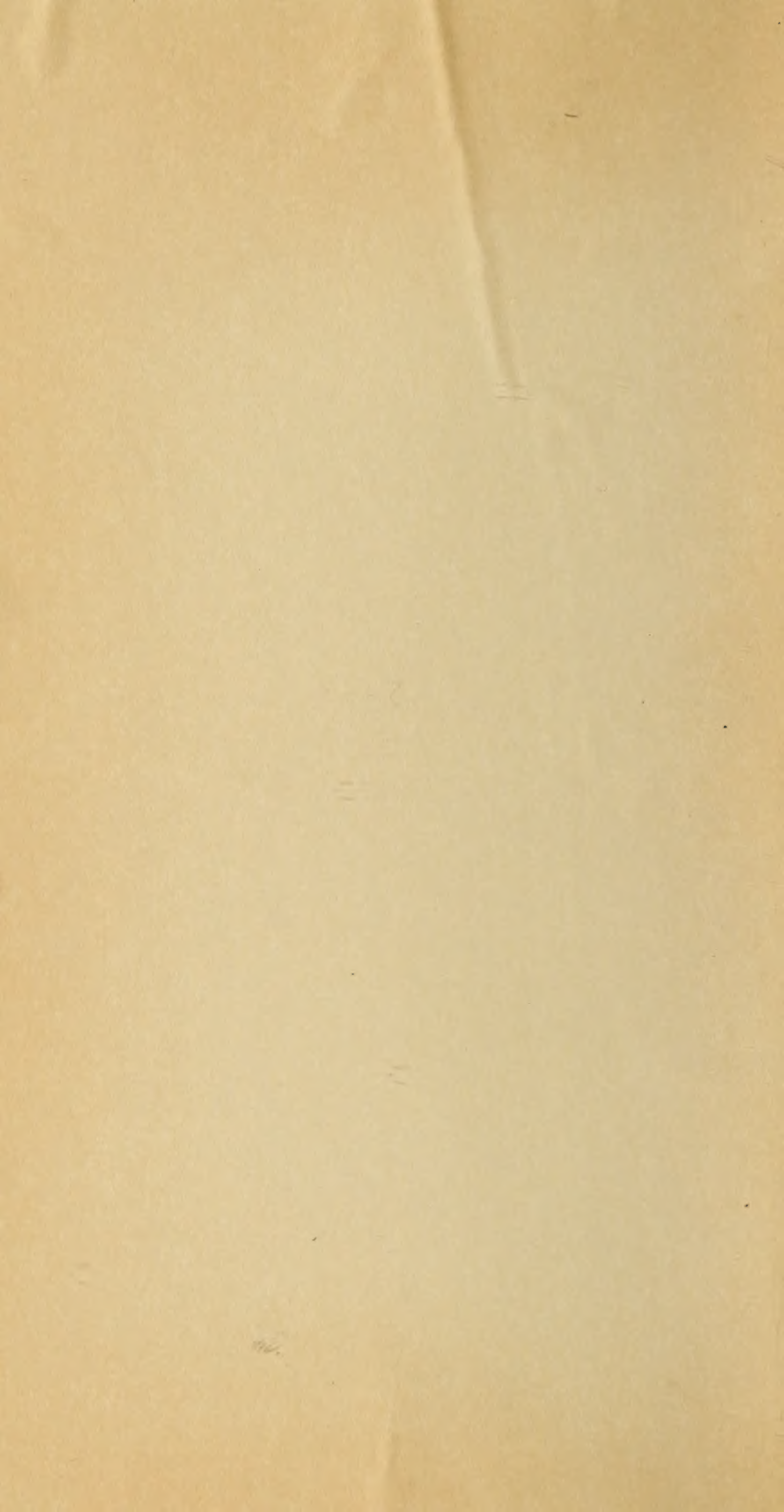
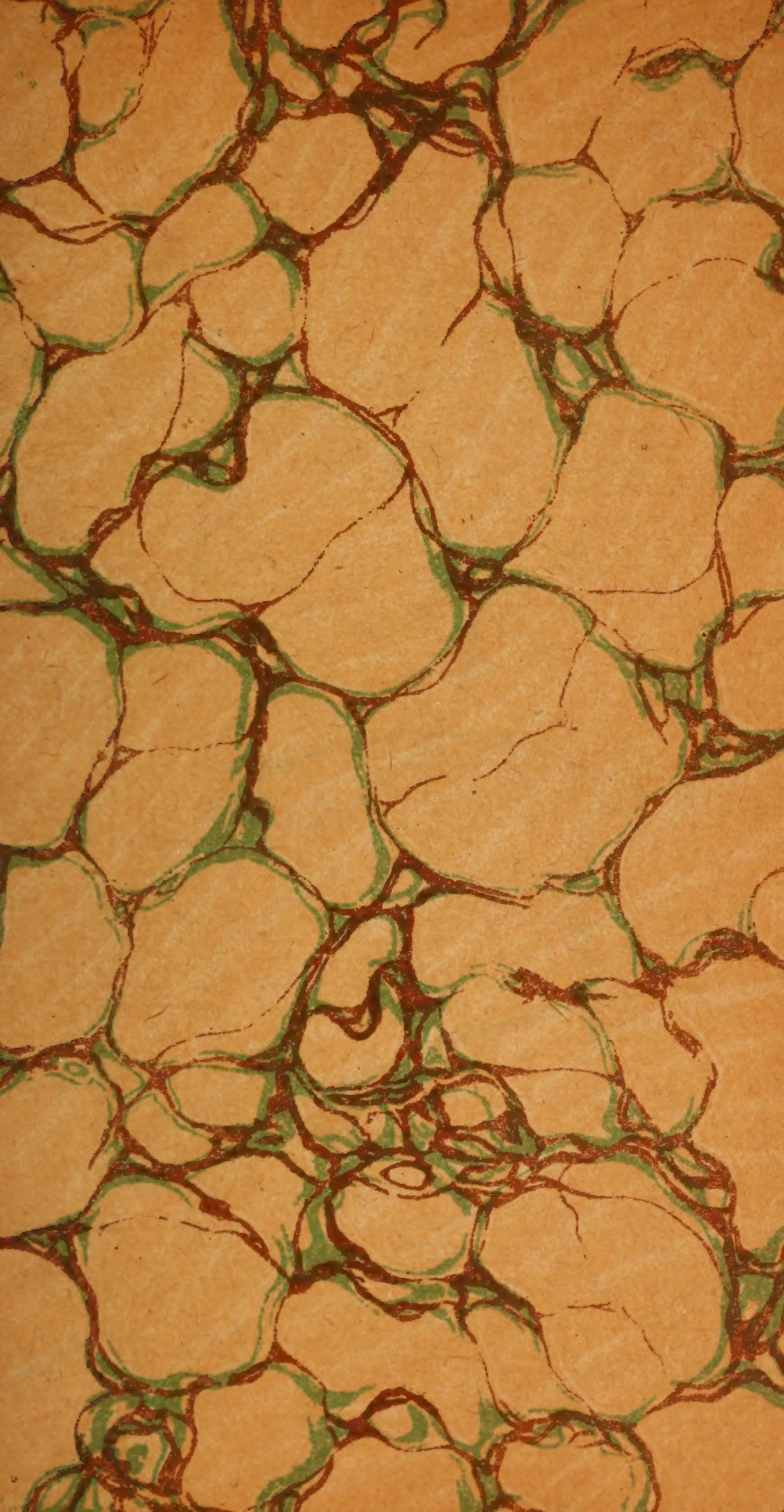








HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE

IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE
LVX VITAM
CL
BAR-LE-DUC

HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE

AVEC UNE APPROBATION

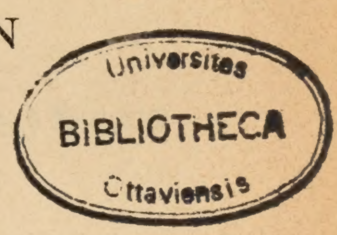
DE SA GRANDEUR MONSEIGNEUR GERMAIN

Évêque de Coutances et Avranches

PAR

P.-M. BRIN

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE



TOME II

DEPUIS L'APOGÉE DE LA SCOLASTIQUE JUSQU'A LA FIN DES TEMPS MODERNES

PARIS

BERCHE ET TRALIN, ÉDITEURS,

69, RUE DE RENNES, 69

1884.

HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE.

DEUXIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE (Suite).

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE A L'ÉPOQUE DE SAINT THOMAS.

Le cardinal de Bernis disait, dans son discours de réception à l'Académie française : « Charlemagne ranima les sciences et les arts assoupis depuis longtemps; mais, à sa mort, leur sommeil léthargique recommença et ne fut interrompu qu'après la prise de Constantinople (1). » Ces paroles prononcées par un cardinal, au

(1) Cf. Cardinal de Bernis, *Œuvres complètes,* 1797. — Guénard juge ainsi le moyen âge : « La raison condamnée au silence faisait parler l'autorité : aussi rien ne s'éclaircissait dans l'univers; et l'esprit humain, après s'être traîné mille ans sur les vestiges d'Aristote, se trouvait aussi loin de la vérité. » *Discours sur l'esprit philosophique,* couronné par l'Académie.

sein de l'Académie, nous montrent de quelle injustice un homme est capable quand il ne sait ni s'affranchir des préjugés d'éducation, ni se soustraire aux influences malsaines de son époque. Au lieu d'un « sommeil léthargique, » nous avons rencontré partout l'activité, la vie, le mouvement dans les âges que nous venons de parcourir. Et le beau siècle que nous saluons en ce moment avec bonheur, n'est-il pas digne de figurer à côté des siècles de Périclès, d'Auguste, de Léon X et de Louis XIV? Que manque-t-il à sa gloire? L'auréole de la sainteté brille avec un éclat qui rappelle les temps apostoliques; l'Église, plus féconde que jamais, voit naître et grandir les deux grandes familles de Dominique et de François d'Assise; l'architecture prend un nouvel essor; l'économie politique est fondée, et les rapports des sociétés sont établis sur les bases de la justice, du droit et de la religion; la poésie, les sciences et les arts semblent se disputer l'honneur de produire des chefs-d'œuvre : « Ce siècle, dit M. Bareille, vit naître la cathédrale de Cologne et la *Somme de Théologie*, la *Divine Comédie* et la Sainte-Chapelle, l'*Imitation de Jésus-Christ* et tant d'autres créations que les âges suivants, malgré leur éclat et leur gloire, n'ont ni surpassées ni même égalées (1). »

Pendant que la théologie se perfectionne et atteint une précision jusque-là sans exemple, le domaine des sciences philosophiques est exploré en toutes ses parties : la *Logique* s'assouplit et devient une arme puissante pour la défense des dogmes chrétiens; la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote se développent et s'éclaircissent; les secrets de l'âme sont dévoilés; les rapports de la

(1) *Histoire de saint Thomas d'Aquin*, p. I.

créature avec Dieu sont tracés d'après une sûreté de vue, une élévation de pensée dont les plus beaux génies de l'antiquité païenne nous donnent à peine une idée; c'est alors que se forme cette « langue nette, fière, et pleine d'énergie, » qui doit, avec le temps, « perdre sa rudesse, mais non sa précision, » et devenir notre langue nationale (Hauréau, *Dictionn.*, p. 1577).

Un nom personnifie, résume et domine ce mouvement intellectuel, le nom du Docteur angélique, et, comme l'a dit un penseur moderne, « le XIIIe siècle peut revendiquer, avec autant d'assurance que de fierté, le droit et l'honneur de s'appeler : *le siècle de saint Thomas d'Aquin* (1). » Tous les philosophes de cette époque se groupent autour du saint Docteur : les uns préparent sa mission providentielle; les autres la continuent; un certain nombre manifestent déjà des tendances opposées et jettent les bases d'une école rivale.

I.

Les précurseurs immédiats de saint Thomas d'Aquin.

Il importe, pour juger un philosophe, de connaître le milieu où il a vécu et les circonstances qui ont influé sur le développement de ses facultés intellectuelles et morales. Il est donc utile, en tête de cet article, de donner un aperçu général sur l'état des *études* dans la première moitié du XIIIe siècle; il nous sera plus facile ensuite de saisir le caractère et d'apprécier la doctrine des *précurseurs* de saint Thomas.

(1) *Académie de Saint-Thomas d'Aquin*, Coutances, 1880, p. 22.

I. — État des études philosophiques. — Les universités. — Grégoire IX.

Pendant que la dynastie des Almohades s'occupait à guerroyer contre Averroès et ses disciples (1), la papauté favorisait le progrès des sciences et des arts. Jamais sa direction ne fut plus nécessaire. Les esprits étaient avides de tout savoir, de tout sonder; les tentatives audacieuses d'Amaury donnaient la mesure des témérités auxquelles on pouvait s'abandonner, et les œuvres des Arabes contenaient un poison d'autant plus dangereux qu'il était plus subtil; les universités qui se multipliaient en France, en Italie, en Angleterre, en Espagne, en Portugal, ne jouissaient pas seulement d'une liberté et d'une indépendance qui réclamaient un frein puissant pour ne pas dégénérer en abus, mais elles semblaient dès lors obéir à des impulsions diverses : Platon avait des attraits pour l'Italie et l'Angleterre, Aristote s'offrait à la France comme le guide le plus sûr et le plus expérimenté; ces grandes écoles étaient peuplées d'une jeunesse si nombreuse, que chacune d'elle formait une ville et devenait une menace pour le repos public. Une seule autorité pouvait se faire obéir dans ces sphères supérieures, celle qui gouvernait le monde de la pensée; et cette autorité se trouvait dans l'Église. M. Hauréau, l'auteur si partial de l'*Histoire de la philosophie scolastique*, est obligé d'en faire l'aveu : « Au commencement du XIIIe siècle, dit-il, l'Église est, même en France, presque toute la société intellectuelle; dans le sein de l'Église s'agitent toutes les questions qui concernent

(1) Cf. tom. I, p. 361 et suiv.

l'enseignement, la conduite des esprits; ce sont des clercs, des religieux et des moines qui combattent pour ou contre le progrès des études (1). »

La tâche était difficile. Pendant les trois plus beaux siècles du moyen âge, la philosophie a suivi une marche naturelle, et son développement s'est effectué selon les lois qui régissent le jeu de nos facultés. Au XIIe siècle, la *Logique*, ou l'instrument de la science, occupe dans les programmes une place importante : les philosophes sont pour la plupart, non point exclusivement, mais principalement logiciens. Le XIIIe se passionne pour les hautes spéculations de la pensée : c'est le règne de la métaphysique. Le siècle suivant sera plus positif : il cultivera de préférence la morale, la politique, les sciences expérimentales. Or, plus l'esprit s'élève dans les régions de la pensée, plus il doit redouter le vertige, les chutes ou les écarts. D'un autre côté, où le XIIIe va-t-il chercher un guide? Nous avons à résoudre ici un des problèmes les plus obscurs de la philosophie péripatéticienne. En 1215 le légat du Saint-Siége, Robert de Courçon, défendit de lire la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote dans l'Université de Paris (2); cependant, à partir de l'année 1231, ces mêmes ouvrages du Stagirite sont expliqués, commentés dans toutes les chaires de philosophie. Que s'était-il passé? Le Coutançais, Jean de Launoy, pense que les docteurs scolastiques, en particulier Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, ont ignoré la loi, ou l'ont éludée en composant leurs commentaires en dehors de Paris; il s'exprime en ces termes : « Veritas occultari non postulat, quin etiam occultata

(1) *Histoire de la philosophie scolastique,* 2e partie, t. I, p. 117.
(2) Cf. tom. I, p. 336.

erubescit. Illud Alberti et Thomæ factum accipiant alii, quomodo voluerint, omnino meus erit, qui benignus accipiet. Ego interim hanc in partem interpretor, vel quod Albertus et Thomas alibi, quam Lutetiæ commentaria hæc scripserint, seque ab Senonensis Concilii decreto, et ab imposita per Gregorium IX. Parisiensi Academiæ lege immunes crediderint; vel quòd cùm Lutetiæ commentarentur, Concilii decretum, Gregoriique legem penitus ignoraverint (1). » Launoy et ceux qui le suivent, commettent ici une grave erreur, et, sous prétexte d'excuser Albert le Grand et saint Thomas, ils les calomnient. Quand les deux illustres docteurs ont composé leurs commentaires, la défense promulguée en 1210 et en 1215 était, sinon totalement levée, du moins considérablement adoucie. Une pièce importante que M. La Porte du Theil a découverte dans les archives du Vatican, nous en fournit une preuve évidente : c'est une lettre d'un pape, ami du progrès et de la liberté, de Grégoire IX, l'invincible champion de l'Église contre les empiétements de Frédéric; elle est datée du 23 avril 1231 et est adressée à trois théologiens de mérite, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie, Étienne de Provins :

« La condition des autres sciences, dit le Pontife, est de prêter leur concours à la science des saintes Écritures : aussi les fidèles du Christ ne doivent-ils s'y adonner que dans la mesure où ils condescendent à la volonté bien prouvée du souverain Maître. Si donc il s'y trouve un mélange vicieux, dont le venin pourrait altérer la pureté de la foi, qu'il soit rejeté... Les Hébreux doivent, par ordre du Seigneur, s'emparer des splendides vases d'or et

(1) *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna.* Paris, 1653, p. 65. — Cf. Du Boulay, Crévier.

d'argent des Egyptiens, et laisser de côté les misérables vases d'airain ou de bois. C'est pourquoi, ayant appris que les livres de philosophie naturelle, interdits à Paris par le concile provincial, passent pour contenir à la fois des choses utiles et des choses nuisibles; afin que le nuisible ne porte pas dommage à l'utile, nous enjoignons formellement à votre prudence, en laquelle nous avons placé notre confiance, en vertu de cette lettre munie du sceau de l'Apôtre, sous peine d'encourir le jugement éternel, d'examiner ces livres avec l'attention, la rigueur convenable, et d'en retrancher scrupuleusement *toute erreur* capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs, afin qu'après le retranchement des passages suspects, ces livres puissent, *sans retard* et sans danger, être pour tout le reste rendus à l'étude (1). »

Cette lettre émanée directement de l'autorité pontificale, nous montre avec quel sage tempérament l'Église a su concilier les droits de la vérité et les intérêts de la science. Ce siècle éminemment philosophique ne peut ignorer les plus beaux chefs-d'œuvre que le génie païen ait produits jusqu'alors; mais la prudence ordonne une grande réserve dans le choix du texte qui doit servir de base à la partie la plus élevée et la plus importante des sciences humaines. Grégoire IX a tout prévu, tout réglé avec sagesse et modération. Le programme est arrêté. Il est temps de voir à l'œuvre ceux qui doivent le remplir.

Les uns sont des disciples plus ou moins fidèles, plus ou moins dociles, ils tâtonnent, ils hésitent, parfois même ils se trompent, ils n'appartiennent pas sans ré-

(1) « Donné au palais de Latran, le IX des calendes de mai, l'an cinquième de notre pontificat. » Cf. *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXI, 2e partie, p. 222.

serve à la grande école du moyen âge; les autres suivent avec plus de scrupule, et aussi avec plus de succès, la marche tracée dans les lettres pontificales. Citons *Michel Scot* et l'école anglaise; *Guillaume de Paris;* les deux enfants de la famille franciscaine, *Alexandre de Halès* et *Jean de La Rochelle; Jean de Beauvais* et *Albert le Grand*, de l'ordre de Saint-Dominique.

II. — Michel Scot. — École anglaise.

La date principale de la vie de Michel Scot coïncide avec l'ordonnance de Grégoire IX. Ce philosophe, dit Roger Bacon, apparut peu de temps après 1230, au moment où Aristote était mis en honneur chez les Latins : « Tempore Michaelis Scoti, qui annis 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos (1). » Ce personnage, qui ne trouve pas toujours une place dans les histoires modernes, a joui autrefois d'une certaine célébrité. Les villes de Durham, de Tolède et de Salerne se sont disputé le privilége de lui avoir servi de berceau; mais l'Écosse est sa véritable patrie : il est né à Belwearie, dans le comté de Fife, vers

(1) *Opus majus,* p. 36 et 37. — Cf. Michel Scot, *Histoire des animaux, Traité de l'âme, Traité du ciel et du monde.* Bibl. nat., n. 6, 504, — 14, 385, — 15, 453, — 16,151, — 16, 156, — 17, 155; Brischar, *Encycl. de Théol.,* t. XV; Graesse, *Hist. litt.,* t. I, 1, 573; Bayle; Brunet; Bulæus; Camus; Daunou, *Hist. litt.,* 1842, t. XX, 43-51; Fabricius; Hain; Manni; Milmann; Niceron; Schmutzerus; Tafuri; Tanner; Hauréau, *Nouvelle biogr. générale,* t. XXXV, *Dict. des sciences philos., Hist. de la philos. scol.,* 2e partie, t. I, p. 124; A. Jourdain, *Recherches critiques.*

l'année 1190 et non point en 1214, comme Daunou le prétend. Pour satisfaire son ardent désir de savoir, il fréquenta les écoles d'Oxford, de Paris et de Tolède; il étudia les langues, en particulier l'arabe, le grec, le chaldéen et l'hébreu (cf. Pits); attiré par la réputation de Frédéric II, il se rendit en Allemagne, où il cultiva la médecine et l'alchimie; il revint ensuite en Angleterre et gagna les bonnes grâces d'Édouard II (cf. Brischar). Il mourut dans un âge très-avancé.

Les connaissances de Michel Scot sont assez vastes pour expliquer l'enthousiasme de ses contemporains; elles ne sont pas assez digérées et surtout pas assez sûres pour lui assurer une place parmi les philosophes de premier ordre. Nous croyons même qu'il dut sa renommée à la pratique des sciences occultes plutôt qu'à la distinction de son esprit philosophique; c'est du moins à ce titre que Dante l'a chanté dans son Enfer :

« Quell' altro che ne' fianchi è così poco,
« Michele Scotto fu, che veramente
« Delle magiche frode seppe il giuoco (1). »

Il traduisit l'*Histoire des animaux*, le *De anima* et le *De cœlo et mundo* d'Aristote; mais il ne connut le Stagirite qu'à travers le prisme des commentaires arabes, et, au témoignage d'Albert le Grand, il ne le comprit pas : « In rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis. » S'il profita de l'ordonnance de 1231

(1) *Divine comédie,* l'Enfer, chant 20e. — Les ouvrages originaux de Michel Scot sont à peu près tous des traités d'alchimie ou d'astronomie. En voici les titres d'après M. Jourdain (*Rech. crit.*, p. 126, etc.) : *Super auctorem spheræ; De sole et luna; De chiromantia; De physiognomia; De signis planetarum; Notitia convinctionis mundi terrestris cum cœlesti; De præsagiis stellarum et elementaribus.*

pour répandre son manuscrit, il ne suivit pas le conseil de Grégoire IX : loin de corriger les erreurs des Grecs et des Arabes, il écrivit lui-même des choses qu'Albert le Grand flétrit du nom de « *fœda dicta.* » Eut-il en philosophie des opinions arrêtées sur les points délicats? M. Hauréau le pense, et il l'appelle « un *réaliste* enthousiaste » qui « méprisait Aristote » et « vénérait Platon comme un homme divin (1). » Que Michel Scot, à l'exemple de ses compatriotes, ait aimé Platon, nous l'accordons volontiers; du reste, nous en avons la preuve dans un extrait des *Quæstiones Nicolaï* qu'Albert le Grand lui attribue; voici comment il s'exprime : « Differunt doctrina Aristotelis et Platonis. Aristoteles enim a debilioribus inchoat ad modum naturæ, tanquam physicus, Plato a fortioribus inchoat ad modum Dei. Theologus enim fuit; imitatur namque Deum qui posuit principium a fortiori et nobiliori creatione, ut angelorum creationem seu intelligentiarum (cf. Bibl. nat., n. 16, 089, f. lat.). » Mais qu'il se soit déclaré avec enthousiasme pour le réalisme, c'est une assertion purement gratuite. M. Hauréau cite à l'appui de son opinion cette phrase des *Quæstiones* : « Dico ergo tempus esse *mensuram* seu *quantitatem* motûs secundum prius et posterius; » il traduit ainsi : « Le temps est une *substance* que l'on définit la mesure du mouvement; » d'où il conclut que Michel Scot est tombé dans « un des plus grands excès dont le réalisme se soit jamais rendu coupable (p. 129-130) : » il a comparé et même assimilé le temps à des corps et à des *substances!* Malgré le respect que nous professons pour nos adversaires, il nous est

(1) *Dict. des sciences philos.*, p. 1577, et *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. I, p. 130.

impossible parfois de les prendre au sérieux. Qui l'ignore? Aristote et saint Thomas définissent le temps « mensuram motûs secundum prius et posterius; » et cependant ils ne sont point des réalistes. La quantité successive est un *accident*, non pas une *substance;* et alors même qu'elle serait une substance, il ne s'ensuivrait pas qu'elle demeurerait une et identique dans tous les individus. En d'autres termes, le projet de réduire la Scolastique aux proportions d'une dispute sur les universaux est une insulte à l'histoire et une tentative téméraire.

En résumé, Michel Scot se passionne pour l'étude de la philosophie plutôt que pour un système exclusif. Il doit figurer dans l'histoire non comme représentant d'une idée, mais à titre de *propagateur* actif, intrigant : il n'épargne aucun voyage, accepte le concours d'un juif, recherche les bonnes grâces de Frédéric et dédie une de ses traductions à Étienne de Provins, l'homme de confiance de Grégoire IX. Il a communiqué son ardeur à ses compatriotes; par malheur, il n'a pas su leur inspirer l'amour de la saine philosophie. L'esprit d'Érigène semble revivre en lui, pour se transmettre ensuite à d'autres générations.

Nous touchons ici un point d'histoire qui ne manque ni d'intérêt ni de gravité. Les philosophes écossais et anglais qui ont précédé ou suivi Michel Scot, laissent presque tous à désirer soit sous le rapport de la doctrine, soit pour la docilité ou la rectitude des facultés intellectuelles. *Neckam*, mort à Kempsey en 1217, et le contemporain de Michel Scot, *Alfred de Sereshel*, enseignent sur la valeur de la logique, sur les genres et les espèces, sur la nature de l'âme humaine et son union avec le corps, des opinions qu'Aristote et saint Thomas

combattent avec force. Le premier affecte la défiance pour la dialectique et manifeste une inclination vers le scepticisme; le second professe un vitalisme encore vague et indéfini : l'un est précurseur de Guillaume Ockam; l'autre prépare les voies à Duns Scot (1). Le précurseur de Roger Bacon, *Robert de Lincoln*, que nous retrouverons bientôt à l'Université de Paris, *Guillaume Schirwood*, son chancelier, et *Jean de Saint-Gilles*, son ami, placent sous le patronage d'Aristote plus d'une opinion téméraire ou erronée (2). En général, les écoliers et les maîtres qui sont venus d'Oxford à Paris, se sont montrés plus turbulents et plus déréglés que ceux des autres nations. Alexandre de Halès, dont nous aurons bientôt à parler, n'est pas lui-même exempt de tout reproche. Nous pouvons conclure de là combien les Anglais, Roger Bacon à leur tête, s'écartent de la vérité quand ils élèvent Robert de Lincoln au niveau de Salomon et d'Aristote (cf. *Opus tert.*, c. xxv), ou quand ils placent Guillaume Schirwood au-dessus d'Albert le Grand. Il faut cependant, pour être juste, signaler de nobles exceptions. *Edmond Rich*, qui occupa une chaire à Oxford,

(1) Neckam, *De naturis rerum, De laudibus divinæ sapientiæ;* Alfred Sereshel, *De vegetatibus, De gradu et complexione, De motu cordis.* — Cf. Brucker, *Hist. crit. philos.* (1766), III, 786; Cave, *Script. eccles.*, (1745), II, 286; Scheler; Tanner; Wright, *Biog. Brit. lit.;* Lelong; Méril; Daunou, *Hist. litt.*, XVIII, 521; Fabricius; Hardy; Bulæus; Budinszky; Fétis.

(2) Cf. Robert de Lincoln, *Roberti Lincolnensis in octo libros physicorum breve compendium, In Analytica posteriora;* Cave, *Hist. sacra;* Wharton, *Anglia sacra;* A. Jourdain, *Rech. crit.* — Guill. Schirwood, *Introductiones in Logicam, Syncategoremmata*, Bibl. nat., n. 16,617; Prandtl, *Hist. de la log.;* Budinszky; Daunou; Fabricius; Oudin; Tanner. — Jean de Saint-Gilles, Graesse, *Trésor,* III, 47, 238; VII, 354; Hain; Zöcher; Quétif-Echard; Trithemius.

après avoir achevé ses études à Paris, et expliqua le livre des *Arguments sophistiques*, s'est rendu célèbre par sa science et ses vertus.

III. — Guillaume d'Auvergne. — École de Paris.

Parmi les Anglais que nous avons cités, quelques-uns ont enseigné dans l'Université de Paris, et là ils se sont trouvés en présence d'un grand nombre de Français plus sages, plus modérés, surtout plus attachés à la saine philosophie; une lutte inévitable, funeste peut-être, se serait engagée sans la haute direction de Grégoire IX et le zèle de *Guillaume d'Auvergne* (1). Ce dernier personnage mérite une place importante dans l'histoire de la Scolastique.

Né à Aurillac, la patrie de Gerbert, Guillaume vint à Paris, où il se distingua d'abord comme écolier, et ensuite en qualité de professeur; il occupa le siége de cette ville de 1228 à 1249. Peu d'époques ont été plus fécondes en événements. L'Université suspend ses cours, parce qu'on refuse de lui rendre justice, et les maîtres se dispersent pour aller répandre en d'autres villes l'éclat de leur savoir et de leur renommée. En 1231, les études reprennent avec une nouvelle ardeur, grâce aux habiles négociations de Grégoire IX, et Guillaume est chargé de maintenir l'ordre et la discipline dans l'Université : « L'évêque de Paris, en réprimant les désordres, aura

(1) Guillaume d'Auvergne, *Œuvres;* Javary, *Guilielmi Alverni, episcopi Parisiensis, psychologica doctrina;* Werner, *Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne;* Lelong, Oudin, Sevestre, Hauréau, Ceillier, Brunet, de Gérando, Daunou, Dupin, Bellarmin-Labbe, Hain, Graesse, Bulæus; *Notice sur Guillaume*, dans Jourdain, L. C., p. 317; *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, par Noël Valois.

égard à l'honneur des écoliers, en sorte que les fautes ne restent pas impunies et qu'on ne prenne pas les innocents à l'occasion des coupables. Les écoliers ne seront point emprisonnés pour dettes, et l'évêque n'exigera point d'amende pour lever les censures. Le chancelier ne demandera rien non plus pour accorder la licence. Les vacances d'été ne seront pas de plus d'un mois, et pendant ces vacances les bacheliers pourront continuer leurs leçons. Nous défendons expressément aux écoliers de marcher armés par la ville et de soutenir à l'Université ceux qui troublent la paix et l'étude... Les maîtres ès-arts liront Priscien pour la grammaire; mais ils ne feront pas usage à Paris de ces livres de *Physique* qui ont été défendus, pour cause, au concile provincial, *jusqu'à ce qu'ils aient été examinés et purgés de tout soupçon d'erreur* (cf. Grég. IX, Bulle du 13 avril 1231). » Sous l'épiscopat de Guillaume, les Franciscains et les Dominicains sont introduits dans l'enseignement de l'Université, et avec eux commence l'histoire de ces deux écoles célèbres qui auront bientôt pour chefs Albert le Grand et saint Thomas, saint Bonaventure et Duns Scot. Conformément aux ordres de Grégoire, on travaille à corriger le texte d'Aristote et à le dépouiller de tout alliage (1).

Guillaume d'Auvergne est digne de figurer à la tête

(1) « Philippe-Auguste fonda à Paris même un collége constantinopolitain. Le texte d'Aristote ne fut point d'abord le premier fruit de ces conquêtes; mais bientôt, quelques traductions de ce texte commencèrent à se produire sous *Guillaume,* évêque de Paris; Albert le Grand y recourt en partie; saint Thomas d'Aquin encouragé peut-être par l'amour éclairé qu'Urbain IV portait à la philosophie, fait traduire ce texte en entier, et le prend lui-même pour guide. » De Gérando, *Histoire comparée des syst.*, 1823, t. IV, p. 463; cf. A. Jourdain, *Rech. crit.*

de ce mouvement intellectuel. Il est savant. Il cite le *Phédon* et le *Timée;* Aristote lui est familier : il connaît la *Métaphysique*, le *Traité de l'âme*, la *Physique*, l'*Histoire des animaux*, l'*Éthique à Nicomaque*, les livres *Du ciel et du monde,* des *Météores*, du *Sommeil et de la veille;* les ouvrages attribués à Hermès Trismégiste ne lui sont pas inconnus; les noms d'Albatgenius, d'Albasnazar, d'Al-Farabi, d'Alfragon, de Gazali, d'Alpetradgi, d'Artesius, d'Aven-Nathan, d'Avicenne, d'Averroès, d'Avicebron, viennent sans cesse sous sa plume (cf. A. Jourdain, *Rech. crit.*, p. 33, 45, 416, etc.). Non-seulement il possède une vaste érudition; mais il est habile écrivain : son style simple, naturel, intelligible, atteste que la langue philosophique fait des progrès. Cependant nous ne sommes pas encore arrivés à toute la précision désirable : Guillaume emploie toujours, pour désigner l'intellect possible, le terme « matériel » que Thomas d'Aquin blâmera bientôt dans son opuscule de *Unitate intellectus;* il y a aussi telle ou telle phrase qui peut s'interpréter dans le sens des réalistes, des optimistes et des ontologistes. Parmi les nombreux ouvrages qu'il nous a laissés, deux surtout appartiennent à la philosophie, le *De universo* et le *De animâ;* plusieurs autres, comme le *De bono et malo*, le *De primo principio*, le traité *De sancta Trinitate et de Attributis divinis*, ainsi que le livre *De fide et legibus*, sont à la fois du domaine de la philosophie et de la théologie.

D'après M. Cousin, Guillaume d'Auvergne serait un partisan d'Averroès. Cette opinion que M. Renan partage, du moins en partie, est une erreur historique qu'il importe de réfuter. L'archevêque de Paris, loin de défendre les fausses théories des Arabes, en est, au contraire, l'un des adversaires les plus ardents et les plus

éclairés; sous sa direction, l'Université de Paris travaille à exécuter les ordonnances de Grégoire, et Robert de Lincoln lui-même s'efforce d'interpréter la *Physique* d'Aristote dans un sens orthodoxe. Le sommaire qui nous est resté sous le titre de *Roberti Lincolnensis in VIII Physicorum breve compendium*, « a pour nous beaucoup d'intérêt, dit M. Hauréau. Les propositions d'Aristote qui sont les plus contraires au dogme chrétien y sont généralement présentées dans les termes les moins choquants. Il y a plus, quelques-unes de ces propositions sont devenues, sous la plume de l'abréviateur, tout à fait chrétiennes. Les prescriptions de Grégoire IX sont donc fidèlement observées (cf. *Histoire de la philos. scol.*, p. 2, t. I, p. 176). » Si le fougueux Anglais marche dans cette voie, que faut-il penser des maîtres plus soumis et plus modérés? Non, l'Université de Paris n'est point alors un des foyers de l'Averroïsme (cf. M. Renan, *Averr. et l'Averroïsme*).

Du reste, il suffit de parcourir les œuvres de l'illustre évêque pour y découvrir un plan à peu près uniforme. Guillaume attaque en lui-même et dans ses conséquences le *panthéisme* d'Amaury, de David et des Arabes. Sa doctrine est celle des *philosophes chrétiens*, et, s'il se sert d'Aristote, c'est après avoir corrigé ses erreurs avec la plus minutieuse attention : « Quamquam autem in multis *contradicendum* sit Aristoteli sicut revera dignum et justum est, et hoc in omnibus sermonibus quibus dicit contraria veritati, sic suscipiendus est, id est sustinendus in eis omnibus in quibus recte sensisse invenitur (cf. Guill., *De animâ*, c. II, pars xii). » C'est le programme du Souverain-Pontife. Guillaume ne l'a pas rempli complètement; mais il s'est efforcé d'y rester fidèle. Son traité *De Universo* semble être le résumé le plus

fidèle des doctrines philosophiques professées, à cette époque, dans l'Université de Paris; c'est pourquoi il est utile d'en donner l'analyse.

Cet ouvrage vraiment monumental n'est pas seulement une Physique ou une Cosmologie, comme le titre paraît l'indiquer; c'est une Somme dans le genre de celles que plusieurs théologiens et philosophes du moyen âge nous ont léguées. L'auteur s'appuie à la fois sur l'autorité de Dieu et les lumières de la raison; mais dans cet accord il réserve la place d'honneur à la révélation. Il divise son travail en deux parties; dans la première il envisage les êtres à un point de vue plus général; et dans la deuxième, il s'occupe plus spécialement des créatures intelligentes.

Dès le début (p. I, c. II-X), Guillaume expose et réfute l'erreur du manichéisme, ou plutôt du panthéisme qu'il regarde comme la plaie de son siècle : « Est *adhuc* non solum perniciosissimus, sed etiam pestilentissimus (c. II). » Il existe, dit-il, un seul et unique principe de toutes choses; et ce principe est Dieu, c'est-à-dire l'être bon par essence. Après avoir tiré le monde du néant, en vertu d'un acte libre de sa volonté (c. XXI), il a disposé, harmonisé toutes choses avec une sagesse merveilleuse; cependant il n'a épuisé ni sa puissance, ni ses largesses; il aurait pu sans nuire à l'immutabilité de son être, appeler d'autres créatures à l'existence (c. XXIII). Guillaume s'applique ensuite à corriger les erreurs d'Aristote sur l'origine des choses (XXIV-XXVII); puis il passe en revue tous les êtres qui composent l'ensemble de l'univers (XXVIII-LXV). Cette vaste cosmogonie renferme plus d'une proposition que la physique moderne réprouve; mais nous n'y trouvons point « l'optimisme » de Malebranche ou de Leibnitz, encore moins nous apercevons-nous que

l'auteur se laisse entraîner, à la suite des Arabes, dans la voie du « panthéisme (1). »

L'univers est l'œuvre de Dieu ; mais a-t-il été créé dans le temps, ou existe-t-il de toute éternité, et quelle doit être sa destinée future? L'étude de ces grands problèmes fournit la matière de la deuxième section (2ª pars 1æ partis).

Guillaume d'Auvergne aborde, sinon toujours avec la profondeur désirable, du moins avec sûreté, plusieurs points difficiles de l'Ontologie : il définit l'éternité, la compare au temps et l'étudie sous ses divers aspects : « Omnes definiunt æternum, quod nec habet principium, neque finem, et intelligitur principium, et finis durationis sive permanentiæ suæ (c. I). » Cette définition est loin de valoir celle de Boëce que l'école doit bientôt adopter (2) ; cependant Guillaume d'Auvergne l'utilise avec avantage contre ses adversaires. Fidèle à son programme, il attaque et réfute tour à tour les erreurs d'Aristote, d'Avicenne, de Platon, de Pythagore et d'Origène sur l'éternité du monde, sur la préexistence des âmes ou leurs migrations d'un corps dans un autre et sur l'annihilation des corps (c. VIII-XIX). C'est là surtout qu'il montre toute l'étendue de son érudition.

Dieu ne s'est pas contenté de créer le monde ; il le

(1) Cf. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, p. II, t. I, p. 144. M. Hauréau ne semble pas se faire une juste idée de l'optimisme quand il écrit : « L'optimisme est, à vrai dire, au fond de tout ce qu'enseignent les théologiens et les philosophes sur l'origine et la fin des choses. » — « Entraîné quelquefois sur les pas des Arabes, il va plus loin qu'il ne voudrait, c'est ainsi que, lorsqu'il entre dans le camp de la cosmologie, il est sur le point de tomber dans une sorte de panthéisme. » Rousselot, *Diction. des sciences philos.*, p. 661.

(2) D'après Boëce, l'éternité se définit : « Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » *De Consol. philos.*

gouverne avec sagesse. Tel est l'objet de la troisième section. Guillaume, se conformant aux règles de la méthode scolastique, distingue la Providence de toute autre notion, en particulier de la prescience (c. I); puis il la divise en Providence médiate et immédiate, générale et particulière (c. I-II); ensuite, dans une longue série de chapitres (c. II-XXXIII), il prouve à l'aide d'arguments solides que Dieu gouverne chaque être depuis le plus grand jusqu'au plus petit. Chose digne de remarque! Les objections tirées du mal physique et du mal moral, de l'inégalité des conditions et du triomphe des méchants, les erreurs des anciens et des modernes sur le destin et l'âme du monde, le fatalisme et l'hylozoïsme sont réfutés dans ces pages si savantes et si méthodiques.

La seconde partie du *De universo* s'occupe des substances spirituelles en général, des bons anges et des démons. La première section qui intéresse spécialement les sciences philosophiques, renferme un traité de psychologie qui se trouve complété dans le *De animâ*. Ici surtout Guillaume d'Auvergne prend à partie Al-Gazel, Al-Farabi et les autres Arabes (c. X-XI) : il combat leur fausse théorie sur l'unité de l'intellect agent, son union avec l'âme humaine, ses opérations et sa destinée future. Il ne poursuit pas avec moins de force les erreurs de Platon sur la nature des idées et leur existence en dehors de l'intellect divin (c. XXXIII-XXXVI). Aristote lui-même n'est pas toujours épargné; mais, parmi les opinions qui lui sont reprochées, les unes ne paraissent pas contraires à la saine philosophie, les autres n'ont pas toujours un caractère de parfaite authenticité.

Quelques historiens pensent que Guillaume n'a pas épousé un système dans les questions difficiles; plusieurs, au contraire, le rangent parmi les réalistes les

plus affirmatifs et les plus imprudents (cf. Cousin et Hauréau). Nous espérons montrer que le *De universo* et le *De animâ* sont l'œuvre d'un philosophe, qui, derrière son rôle modeste d'interprète, laisse apercevoir les qualités d'un penseur dont les idées s'enchaînent avec méthode et forment une série de connaissances assez habilement combinées : ce n'est pas encore Albert le Grand ou Thomas d'Aquin, c'est un de leurs précurseurs les plus immédiats. Son *réalisme* est *mitigé*, et sa théorie intellectuelle ne diffère pas essentiellement de celle de l'école; cependant il est facile d'y remarquer des lacunes et même des défauts regrettables.

Pour Guillaume, les types éternels des choses n'existent pas en dehors de l'entendement divin : c'est le Verbe, l'image substantielle du Père, qui est le modèle, l'exemplaire vivant de toute créature; et c'est pourquoi l'univers est comme un miroir où nous pouvons contempler une ombre et un vestige des perfections infinies du Créateur (1). Loin d'admettre l'existence de l'universel *ante rem* dans le sens des platoniciens, l'évêque de Paris fit condamner, en 1240, la proposition : « Quod multæ veritates fuerunt ab æterno quæ non sunt ipse Deus. »

Les créatures qui ont reçu en partage le don de l'intelligence, sont aussi des images de Dieu; mais des images

(1) « De mundo vero archetypo, qui est ratio, et exemplar universi, scito, quod doctrina christianorum hunc intelligit esse Dei filium..... Et ipse est exemplar rerum omnium, quæ verè ac naturaliter bonæ sunt. Unde et ipse dicitur similitudo universi, ut exemplar, et universum relucet ad ipsum omni mirificentia sua, et decore, omni virtute, et potentia, omni bonitate, et suavitate, quæ in eo est, licet a longe, supra omnem mensuram et comparationem, ita ut non, nisi velut umbra tenuissima, et vestigium permodicum ipsius, dicendum sit. » *De univ.*, p. II, p. I, c. XVII.

incomplètes. La vérité n'y réside pas en *acte*. Ce sont des miroirs doués d'une merveilleuse *aptitude* pour recevoir toutes les formes intelligibles (1).

L'*âme*, à cause de sa condition présente, n'arrive pas à la connaissance de la vérité par la même voie que les esprits purs ou les intelligences séparées de la matière. En effet, comme le dit Aristote, elle est la forme du corps : « *Perfectio corporis physici organici potentiâ vitam habentis* (*De anima*, c. I); » d'où il résulte que l'*homme* dans son essence est composé de deux principes, l'un matériel et l'autre formel : « Humanitas non est anima sola, sed anima est perfectio ipsius corporis, perfectio, inquam, *essentialis* ipsius, quæ et *pars* illius est, et cum materia prima componit et constituit illud (c. I, p. 2). » C'est ainsi que l'erreur de Descartes et de son école est formellement condamnée au XIII[e] siècle : « Visum est aliquibus quod ipsa humanitas, qua homo est homo, anima ipsa sit... Errant autem indubitanter (*ibid.*). »

Malgré son union intime avec la matière, l'âme ne perd point ses nobles prérogatives : elle est une « *substance incorporelle,* » « *indivisible*, » douée d'une « *intelligence* » capable de connaître et d'une « *volonté libre;* » elle est « *une;* » elle tient son origine « *immédiate* » de Dieu, qui la tire du néant au moment même où elle doit être unie à son corps; si elle est déchue de sa grandeur pre-

(1) « Intellectus omnis natus est esse speculum intelligibile, cum natus sit *recipere* in se descriptionem universitatis intelligibilium, manifestum autem est, quod cum istam descriptionem *receperit*, erat velut exemplum universi, et velut liber totius descriptionis ipsius. Amplius. Cum intellectus *speculum* sit natum, hoc est, naturaliter *aptum*, ut in eo resultent omnes formæ intelligibiles; cujuscumque autem forma in eo naturaliter resultare potest, natus est esse speculum illius. » *Ibid.*, c. VIII.

mière, ses facultés intellectuelles conservent toujours leur empire; ici-bas elle communique la vie à son corps, c'est pourquoi elle est tout entière en chacune de ses parties; mais elle ne périt point à la mort : sa nature, ses aspirations, les attributs de Dieu, tout nous prouve son immortalité (1).

Ici encore nous avons une belle et grande esquisse de la psychologie scolastique; cependant plusieurs parties laissent à désirer. Guillaume n'établit pas la différence qui existe entre la substance de l'âme et ses facultés (*De anim.*, c. I, p. 3). Il dépasse quelquefois la mesure dans ses controverses; ainsi, veut-il prouver que les Arabes ont tort d'isoler l'intellect agent de l'âme humaine, il semble détruire en partie la vertu de ce même intellect, ou du moins il ne le distingue pas assez de l'intellect possible (*De anim.*, c. VII, p. 3 et 4; *De univ.*, p. II, p. I, c. XIV et XV). Ces défauts ne l'empêchent pas de nous exposer, dans ses grandes lignes, la théorie de la connaissance.

Adversaire constant du nominalisme, il affirme que, derrière les phénomènes sensibles, il existe un monde supérieur accessible à l'intelligence seule : « Non minus credendum est intellectui de intelligibilibus, quam sensui de sensibilibus : quia igitur testimonium, seu testificatio sensus cogit nos ponere mundum sensibilium, et ipsum sensibilem, mundumque particularium sive singularium, cogere nos debet intellectus multo fortius ponere mundum intelligibilium, hic autem est mundus universalium, sive specierum. Intellectus enim noster hic non

(1) Cf. *De anima*, c. I, p. 3 et 5; c. II, p. 3, 6, 10, 11, 13 et 15; c. III, p. 4, 6 et 8; c. IV, p. 3; c. V, p. 1, 2, 3, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 22 et 25; c. VI, p. 13, 14, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 36, 37, 38.

apprehendit proprie per se particularia, seu singularia, sed universalia tantum, quæ sunt genera, et species, et alia communia, quæ Plato formas et species abstractas vocasse videtur (*De univ.*, p. II, p. I, c. XIV). » Après avoir rejeté l'universel *ante rem*, Guillaume admet-il l'universel *in re?* Ce passage interprété à la lettre semblerait l'indiquer; mais nous croyons que l'auteur du *De universo* est réaliste mitigé et qu'il ne confond pas les genres et les espèces avec des substances communes à plusieurs individus. L'universel est dans les objets à l'état de fondement; c'est au travail de l'intellect qu'il doit sa forme d'universalité : « Virtus intellectiva est productiva formarum intelligibilium (*De anim.*, c. V, p. 8). » Le genre et l'espèce ne sont pas des substances en *acte* dans la nature; mais de simples définitions qui expriment l'essence de chaque individu : la même définition s'applique à Socrate et à Platon; et cependant Socrate et Platon sont deux hommes (1). En d'autres termes

(1) « Hæc *species* homo, *nec est Socrates, nec Plato*, nec aliud quodcumque individuorum, tamen dubium non est eam esse : jam responsum est tibi per me, quia species, *ut species, nec est actu* aliquod individuorum, nec aliud ab aliquo eorum, immo *potentia* est unumquodque et ratio ejus, seu *diffinitio* totaliter est in unoquoque illorum. Et jam *fuerunt aliqui dicentes speciem unamquamque esse universitatem individuorum suorum*. Tibi vero manifestum est, *quia species non dicitur* totaliter, id est non secundum omnem sui partem de aliquo individuorum. Licet dicatur totaliter de unoquoque secundum *rationem suam*. Et intelligo totalitatem istam, quæ est *ex partibus rationis*, seu diffinitionis. Et hæ partes sunt *genus*, et *differentiæ*. Alio modo partes speciei individua sunt, quoniam ipsam speciem, *cum de eis prædicatur*, sibi invicem quodammodo partiuntur. Cum enim dicitur, Socrates est homo, et Plato est homo, pro alio *dicitur* homo de Socrate, et *prædicatur* de Platone, pro alio inquam numero. Quare aliud est *in numero*, quod Socrates habet *in prædicato*, cum dicitur Socrates homo, et aliud est, quod habet Plato in eodem. » *De univ.*, p. II, p. II, c. XII.

les genres et les espèces sont des « *prédicables*, » et non pas des « *prédicaments;* » des universaux *post rem*, c'est-à-dire *in intellectu*, et non pas des universaux *in re*, dans le sens des platoniciens outrés ou imprudents.

De quelle manière notre âme parvient-elle, dans les conditions présentes, à concevoir l'universel? A l'aide de ses *sens*, elle perçoit directement les objets extérieurs (1) : « Inter sensus et sensibilia non est necessaria virtus media agens in sensus quæ faciat sensata sensibilia, quæ potentia sunt in organis sensuum, exire in effectum, et ea esse in effectu; sed ad hoc sufficiunt sensibilia quæ extra sunt (*De anim.*, c. VII, p. 4). » L'intellect « dénude » ensuite la connaissance ou l'image des choses sensibles, ou il la dépouille de tous ses caractères d'individualité (*De univ.*, p. II, p. I, c. XV), et, par sa propre vertu, il conçoit, il engendre son verbe, son concept universel : « Est virtus intellectiva in nobis generativa et effectiva formarum intelligibilium (*De anim.*, c. V, p. 8). »

L'intellect saisit d'abord l'universel; mais il connaît ensuite le particulier : « Potentia intellectiva cognoscit non solum universaliter, sed etiam singulariter (*Ibid.*, c. VII, p. 1). » De tous les êtres qui ont une existence individuelle, le plus parfait en lui-même, le plus intelligible, c'est Dieu; cependant nous ne pouvons le con-

(1) Guillaume explique, dans le c. V, p. 23, du *De anima*, comment l'âme dépend des sens : « Quomodo anima dependeat a sensibus. » — « Ista indigentia est solummodo quantum ad operationes hujusmodi (inferiores) peragendas : quemadmodum cytharædus indiget cythara quantum ad operationem cytharizandi exercendam, non autem quantum ad esse vel existere suum, et carpentarius eodem modo indiget dolabra, et securi. »

templer que dans le miroir des créatures (*Ibid.*, c. VII, p. 2; cf. c. V, p. 18).

Telle est, dans son ensemble, la philosophie de Guillaume d'Auvergne; telle est aussi, à cette époque, l'expression la plus vraie, la plus rigoureuse de l'enseignement philosophique en France. De là deux conclusions, qui nous paraissent d'une égale évidence : l'Université de Paris n'est point le foyer de l'Averroïsme (cf. M. Renan, *Averr. et l'Averroïs.*); cependant elle n'est pas arrivée à l'apogée de sa gloire.

IV. — Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle. — École franciscaine.

Pendant que Guillaume d'Auvergne illustrait et sa chaire de professeur et son siège épiscopal, un homme supérieur pour l'originalité du talent, mais moins érudit et moins versé dans la connaissance de la philosophie, *Alexandre de Halès,* jetait les fondements de *l'école franciscaine* (1).

Comme Robert de Lincoln, Alexandre est un Anglais implanté sur le sol de France. Halès, une des bourgades du comté de Glocester, fut le lieu de sa naissance et le berceau de ses premières études. Il vint à Paris suivre les leçons des professeurs les plus habiles, conquit le grade de docteur et devint lui-même un maître renommé.

(1) Cf. Alexandre de Halès, *Œuvres;* S. Thomas; S. Bonaventure; Alexandre Natal., *Hist. Eccles.*, 1714, t. VII, p. 137; Héfélé, *Dict. encycl. de Théol. cathol ;* Bellarmin-Labbe; *Hist. littéraire de France*, t. XVIII; Hager, *Programmata VI de doctore irrefragabili Alexandro de Hales, theologorum monarcho;* Dupin; Fabricius; Hain; Hauréau; Lelong; Vossius; Wadding; Oudin; Tanner; Tiedmann; Hardy; Tennemann; Roger Bacon; S. Talamo, *l'Aristotélisme de la scolastique*, p. 422, etc.

En l'année 1222, il entra dans l'ordre des Franciscains, et, non content d'étonner le monde par l'éclat de sa science, il l'édifia par l'exemple de ses vertus (cf. Alex. Nat.). Il mourut en 1245, à l'époque où Guillaume d'Auvergne approchait du terme de sa carrière. Ses contemporains lui décernèrent le titre de *Docteur irréfragable.*

Les chroniqueurs rapportent qu'un religieux d'une grande piété avait supplié Alexandre de Halès, au nom de la Vierge Marie, de revêtir l'habit de saint François, « afin que son savoir donnât de l'autorité à l'ordre naissant (cf. Héfélé). » En effet, à partir de 1222, les Frères mendiants s'adonnèrent à l'étude, ils eurent bientôt une école florissante, quelque temps avant la mort d'Alexandre, l'Université leur ouvrit ses portes et leur permit l'accès des grades académiques. Il n'est pas sans intérêt et sans utilité de se demander quelle fut, à l'origine, la doctrine de cette école dont le nom est resté célèbre dans l'histoire de la scolastique.

Ici encore nous avons à combattre une grande erreur des temps modernes. M. Renan ne croit pas abuser des conjectures en plaçant les *Franciscains* parmi les partisans de l'Averroïsme (*Averr.*, p. 259-266); M. Hauréau, de son côté, regarde Alexandre de Halès et ses disciples comme les défenseurs des propositions que l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamna (*De la philos. scol.*, t. II, p. 215); enfin, d'après Rosmini, l'École franciscaine, à sa source même, est infestée d'Arabisme (1). Ces assertions sont fausses; cependant les

(1) *Aristotele esposto ed esaminato*, p. 390. — Nous avons réfuté plus haut (t. I, p. 368) les historiens qui, à l'exemple de Brucker, appliquent indistinctement à tous les scolastiques « la note honteuse de servilisme et d'aveuglement à l'égard d'Aristote et des Arabes. » Cf. S. Talamo, p. 431.

œuvres du *Docteur irréfragable* ne sont pas, sur tous les points, en accord parfait avec la doctrine de saint Thomas. Nous allons essayer d'en faire ressortir le mérite et les défauts.

L'œuvre capitale d'Alexandre de Halès est une vaste encyclopédie qui fut publiée en 1481, sous le titre de : *Summa universæ theologiæ.* Elle a subi des additions et des changements, surtout de la part de Guillaume de Méliton ; de plus elle appartient à la théologie ; mais elle renferme l'application d'une méthode philosophique et d'un système sinon complet, du moins assez largement ébauché. L'auteur, sans doute par soumission à l'Église, a dû étudier assez tard la *Physique* et la *Métaphysique;* il connaît pourtant les Arabes, il cite leurs ouvrages ou il y fait allusion ; mais, loin d'embrasser les erreurs qu'ils professent, il les combat le plus souvent avec succès. Aussi la *Summa universæ theologiæ* reçut-elle l'approbation des soixante-dix docteurs qui l'examinèrent au nom du Pape Innocent IV, et fut-elle adoptée comme manuel dans les écoles.

La méthode est celle de Pierre Lombard et de tous les scolastiques : définir, diviser, prouver ; ce sont les trois moyens d'arriver à la science. Toutefois Alexandre de Halès ne sait pas toujours éviter la subtilité, il abuse des divisions, et, sous prétexte de tout dire, de tout expliquer, il est prolixe dans son langage et embarrassé dans sa marche ; en un mot, il fournit à Roger Bacon un prétexte pour comparer son livre à « une *somme* trop lourde pour la charge d'un cheval (cf. *Opera inedit.*). » Ces vices de méthode se retrouvent dans les œuvres de Duns Scot.

Les historiens modernes, qui ont écrit en faveur de la scolastique, louent généralement les idées philosophiques d'Alexandre, ils les trouvent conformes à l'enseignement

traditionnel, et ils y voient une reproduction assez fidèle des doctrines péripatéticiennes. Nous ne pouvons accepter ce jugement sans contrôle. Si le *Docteur irréfragable* n'admet pas le réalisme outré des panthéistes de son temps, il semble adopter certaines propositions des platoniciens après en avoir modifié le sens et la portée (cf. *Sum.*, p. II, q. 3). Il accorde trop d'objectivité aux universaux; il exagère l'importance des formes dans les substances corporelles, et il les regarde à peu près comme tout l'être de la matière : « Solum est esse materiæ. » De là au système de Scot sur le principe d'individuation, la distance à franchir est imperceptible. La fameuse distinction *formelle* est aussi en germe dans la *Somme théologique*. Pour concilier l'acte libre de la création avec l'immutabilité de l'essence divine, Alexandre établit une distinction entre la nécessité de nature et la nécessité de bonté : « On peut enseigner, dit-il, que Dieu a créé les choses par une nécessité de bonté; mais il ne convient pas de dire qu'il les a créées par une nécessité de nature (*Sum.*, p. I, q. 5, n. 2). » Enfin il reproduit l'argument du *Proslogium* de saint Anselme (cf. t. I, p. 296).

En résumé, il est injuste de placer Alexandre de Halès au nombre des partisans de l'Arabisme; mais, sous peine d'encourir le reproche de partialité, il faut reconnaître en lui le chef d'une école qui doit s'éloigner, sur un bon nombre de points, de l'enseignement de saint Thomas. Son disciple et son successeur, *Jean de la Rochelle*, va nous confirmer dans cette opinion (1).

(1) Cf. Jean de la Rochelle, *De anima*, Bibl. nat., n. 14,891; H. Luguet, *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'Ame de Jean de la Rochelle;* Oudin; Daunou; Sbaralea; Rainguet; Trithemius; Wadding; Hauréau.

Jean naquit à la Rochelle, vers le commencement du XIII[e] siècle. Il entra, jeune encore, dans l'ordre de Saint-François, et, après de brillantes études, il reçut le grade de docteur en 1236. Il occupa jusqu'en 1271 la chaire que son maître avait laissée vacante. Il fut condisciple de saint Bonaventure et contemporain de saint Thomas; sa renommée pâlit devant l'éclat de leur gloire, mais il contribua dans une certaine mesure au progrès de la scolastique, en particulier de la *psychologie*. Son traité *De anima* est, sur plusieurs points, supérieur à celui de Guillaume d'Auvergne. Il établit en termes formels la distinction entre la substance de l'âme et ses facultés; il nous fournit des détails intéressants sur les sens externes, l'imagination, le sens commun et l'intellect; il expose aussi fort longuement la théorie de la connaissance. Il est plus qu'érudit; il montre les qualités d'un penseur. Il aime ses maîtres de philosophie, et il en parle avec enthousiasme : ce sont des forgerons « qui façonnent les esprits en manière de glaives, et frappent de loin avec leurs arguments comme avec des lances resplendissantes. C'est pourquoi Satan s'efforce d'anéantir l'étude de la philosophie, ne voulant pas que les fidèles du Christ aient l'esprit aiguisé (cf. H. Luguet, p. 21). »

A ces éloges il faut mêler des critiques. Jean de la Rochelle a les défauts d'Alexandre de Halès, et même, au témoignage de saint Antonin, il a renchéri sur la subtilité de son maître (*loc. cit.*, p. 5). Il n'est point le disciple d'Avicenne, comme l'affirme M. Renan (*Aver.*); encore moins mérite-t-il l'épithète injurieuse de plagiaire ; mais il a commis des erreurs regrettables. Nous en signalerons quelques-unes au passage.

Pour l'auteur du *De anima*, comme pour tous les scolastiques, l'âme humaine est un principe de mouvement,

d'action ; elle est simple, spirituelle ; unie au corps par des liens étroits, elle lui communique la vie végétative et animale. Est-elle aussi l'unique forme qui donne à ce même corps son être substantiel, « esse substantiale, » pour parler le langage de l'école? Le philosophe franciscain ne semble pas aller jusque-là, et il laisse une place dans son composé humain pour le fameux principe de « *corporéité* » dont le Docteur subtil se fera bientôt le défenseur.

Jean de la Rochelle distingue les facultés d'avec la substance de l'âme; et c'est là, avons-nous dit, un véritable progrès. Mais veut-il spécifier ces mêmes facultés, il s'égare plus d'une fois et tombe dans la confusion. Après avoir admis, avec raison, des sens internes différents des sens externes, il paraît croire que l'exercice de l'imagination précède l'exercice du sens commun (*De anima*, folio 43). Pour lui, « les énergies cognitives » sont au nombre de cinq, le sens, l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence : « Anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia vero spiritum increatum (folio 34). » Cette analyse ne manque point de finesse ; mais saint Thomas et avec lui la plupart des scolastiques désignent sous le nom d'intellect la faculté de connaître l'universel, et ils l'appellent intelligence ou raison, selon qu'elle saisit son objet *directement* ou avec le secours d'un *moyen* terme (cf. *Sum. theol.*, p. I, q. 79).

Comment notre âme parvient-elle, à l'aide de ses facultés, soit à connaître les objets extérieurs, soit à former ses idées universelles? Jean de la Rochelle répond en ces termes : Les sens n'arrivent pas sans un auxiliaire à la connaissance de leur objet, et la réception d'une

image peut seule expliquer la sensation : « Sensus fit per receptionem *speciei* vel similitudinis alicujus objecti, non per receptionem ipsius objecti secundum essentiam. Si enim sensus essentiam sui objecti reciperet, nunquam esset sensus contrariorum ; ergo non esset videre album et nigrum, et tangere calidum et frigidum (folio 24). » Cette image est conservée dans l'imagination. L'intelligence, qui est douée d'une merveilleuse force d'abstraction, s'en empare et la dégage de toutes les conditions de la matière ou de l'existence individuelle; ensuite il la reçoit avec tous ses caractères d'universalité : « Accipit eas (imagines) abstractas et universales communes, immutabiles, ut genera, species, differentias, propria, accidentia (folio 52). » Le rôle des deux intellects n'est point déterminé avec précision dans cette théorie; mais on n'y trouve aucune trace de l'erreur capitale des Arabes sur la nature de l'intellect séparé et son union avec l'âme humaine.

Après cette étude sur Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, nous sommes en droit de tirer les conclusions suivantes : l'école franciscaine, à son origine, n'est pas un des foyers de l'Averroïsme; elle nous laisse entrevoir de grandes, de nobles destinées; cependant elle soutient déjà des opinions que les disciples de saint Thomas combattront avec vigueur.

V. — Vincent de Beauvais, Lambert d'Auxerre, Guillaume de Moërbeka et Albert le Grand. — Ecole dominicaine.

Les fils de saint Dominique ne restèrent pas étrangers à l'étude de la philosophie, dans les premières années qui suivirent la fondation de l'Ordre; plus tard, le

Pape leur facilita l'accès des grades universitaires; et pendant que saint Bonaventure recueillait l'héritage d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle, saint Thomas voyait fleurir *Vincent de Beauvais, Lambert d'Auxerre, Guillaume de Moërbeka* et *Albert le Grand.*

Vincent de Beauvais (1), surnommé « *Speculator,* » était né dans le Beauvoisis au commencement du XIIIe siècle et avait revêtu dès sa jeunesse l'habit des Dominicains. Sa piété et son érudition lui valurent l'amitié de saint Louis, et il fut admis à la cour à titre de « *lector qualiscumque,* » selon ses propres expressions. Le roi, qui favorisait toutes les nobles et grandes choses, lui procura les manuscrits dont il avait besoin, et se joignit à la reine Marguerite, à son fils Philippe, ainsi qu'à Thibault de Navarre, pour l'engager à écrire et à partager avec le public les trésors de science qu'il avait amassés. Il obéit et consacra une partie de son existence à la composition de ses ouvrages. Il mourut en 1264, comme l'atteste le passage suivant, que nous empruntons à Louis de Valladolid : « Vincent de Beauvais, de sainte mémoire, Français de nation, célèbre dans le monde entier par ses vertus et par sa doctrine, mourut l'an de Notre Seigneur 1264, dix ans avant la mort de saint Thomas d'Aquin, et plus de seize avant celle du bienheureux Albert (*Script. Ord. Catal.*). »

L'encyclopédie de Vincent intitulée, *Speculum majus,* est une œuvre gigantesque. L'auteur, sans être un écrivain de premier mérite, doit être rangé parmi les plus

(1) Cf. Vincent de Beauvais, ses *Œuvres,* en particulier le *Speculum majus;* Quétif et Echard, *Script. ord. Prædic.;* Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique,* t. 1, p. 186-199; Brémond, *Bullaire,* t. I; Possevin; Louis de Valladolid; Tennemann; Hægélé; Daunou; Du Boulay; A. Jourdain, *Recherches crit.*

grands érudits du moyen âge : « On ne saurait assez admirer, dit Schlosser, l'étendue de son savoir, la modestie avec laquelle, en empruntant des matériaux, il a soin de nommer ceux à qui ils appartiennent, et les a ainsi arrachés à l'oubli auquel, sans lui, ils étaient irrévocablement condamnés. Ce n'est que par Vincent de Beauvais qu'on peut se faire une idée de l'extension des études poursuivies silencieusement dans une foule de couvents du XIIIe siècle, et il est étonnant que dans les siècles derniers on ait autant négligé l'encyclopédie de ce moine (cf. Schlosser, I, p. 193-194). »

Le savant dominicain appelle son ouvrage *Speculum*, parce qu'il y montre comme dans un miroir les diverses connaissances de son temps; il le divise en trois parties : le *Speculum naturale*, ou les sciences naturelles nécessaires à l'instruction générale; le *Speculum doctrinale*, c'est-à-dire les matières spécialement utiles aux théologiens; le *Speculum historiale*, ou l'histoire du monde depuis l'origine jusqu'à l'année 1254 de notre ère. La quatrième partie intitulée *Speculum morale*, est une compilation apocryphe du XIVe siècle. Pour donner une idée de cette vaste encyclopédie, il suffit de rappeler qu'elle contient 80 livres et 9811 chapitres.

L'auteur du *Speculum* a rendu de grands services à l'histoire de la philosophie; mais s'est-il attaché à un système et a-t-il contribué au progrès d'une école? Nous le pensons, malgré l'assertion opposée de plusieurs écrivains modernes. Vincent de Beauvais a ses auteurs favoris : les noms d'Aristote et de Boëce viennent sans cesse sous sa plume, il les interprète, il les abrège, il les commente; il ne compile pas leurs textes, il s'assimile leur doctrine. C'est un partisan de la vraie scolastique ou de l'aristotélisme chrétien. Il comprend mieux que

ses prédécesseurs l'idée d'une encyclopédie : pour lui, les connaissances humaines et divines ne se confondent pas dans une seule et même science; elles ne sont pas non plus indépendantes; elles s'enchaînent et se subordonnent dans une parfaite harmonie. L'universel peut être considéré par rapport à l'objet et à l'esprit : dans l'objet, il a un fondement réel, et il peut être appelé non pas une substance identique, mais une « nature participée, » une « ressemblance spéciale (1); » dans l'esprit, il est formel, et désigne une notion purement abstraite. C'est la doctrine de l'école. Nous ferons seulement deux critiques : le *Speculum* renferme des longueurs, et le *Traité de l'âme* n'y est pas assez mis en évidence. L'auteur se conforme à la méthode d'Aristote, et fait entrer la *Psychologie* dans la *Physique*.

Lambert d'Auxerre qui florissait vers l'an 1250, est un autre savant de la famille dominicaine (2). Moins illustre que Vincent de Beauvais, il a pourtant sa place dans l'histoire générale de la Philosophie, à cause de son ouvrage élémentaire intitulé, *Somme* de logique. Peu d'années se sont écoulées depuis l'impulsion donnée aux études par Grégoire IX, et déjà la *Logique*, la *Physique*, la *Métaphysique* et l'*Éthique*, en un mot, toute la Philosophie fait partie de l'enseignement classique. Si le traité *De anima* est encore regardé comme une division

(1) « Quamdam inter se (homines) naturam communem participant, quæ est humanitas, per quam unumquodque dicitur homo, et illa a quolibet eorum *participata* dicitur *universale*, et est *similitudo specialis* ipsorum. » *Specul. doctrin.*, l. III, c. IX.

(2) Cf. Lambert d'Auxerre, *Somme* de logique, Bibl. nat., n. 16,617, ancien manuscrit de la Sorbonne; Lebœuf, *Mém. hist. Auxer.;* Papillon, *Bibl. Bourgogne;* Quétif-Echard, *Script. Prædic.*, I, 906; Daunou, *Hist. lit.*, XIX, 416; Hauréau.

de la Physique, et si le traité *De Deo* ne se dégage pas assez de la Métaphysique générale et de la Théologie, ils n'occupent pas moins le rang qui leur convient dans l'estime des maîtres et des disciples.

La *Somme* de Lambert reproduit en abrégé l'*Organon* d'Aristote ; ce n'est donc pas un ouvrage nouveau pour le fond. Mais il est facile d'y remarquer un progrès notable pour la *méthode* et pour la formation du langage scolastique. L'auteur définit, divise, classe les termes avec une grande précision ; il donne des exemples pour éclaircir les difficultés, fait des rapprochements ingénieux et s'efforce d'initier les esprits à la connaissance des principales règles de la dialectique. Il est inutile d'ajouter que sa théorie des universaux est celle d'Aristote, de Porphyre et de Boëce.

Guillaume de Moërbeka est recommandable à un autre titre (1) : il a fourni aux scolastiques de son temps et à saint Thomas lui-même une foule de documents précieux. Il naquit au commencement du XIIIe siècle, dans un village de Flandre appelé Moërbeka. Le père Touron nous parle de lui en des termes sans doute un peu flatteurs, mais conformes à la renommée qui s'est attachée à son nom : « Son génie, dit-il, et son inclination le portèrent dès sa jeunesse à l'étude des lettres, et il y réussit. Ayant ensuite embrassé l'Institut des Frères-Prêcheurs dans le couvent de Louvain, il devint aussi habile théologien qu'il était déjà distingué par la connaissance des langues orientales. Ce n'est pas seulement par le témoi-

(1) Cf. Touron, *Hist. des hom. illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. I, p. 410-413; C. Jourdain, *Diction. des scienc. philos.;* Le Clerc, *Hist. lit.*, t. XXI, p. 143-150; Foppens, *Bibl. Belgica ;* Quétif-Echard; Hauréau; Fabricius; A. Jourdain, *Recherches;* Schneider, *Hist. des animaux*, Préface.

gnage des historiens, mais aussi par les traductions qu'il a faites de plusieurs ouvrages *grecs* et *arabes*, qu'on peut connaître combien il s'était rendu familier l'usage de ces deux langues (*Hist. des hom. illust.*, t. I, p. 410). » L'Église utilisa ses connaissances pour correspondre avec les schismatiques et les musulmans. Il mourut archevêque de Corinthe, vers l'année 1281.

Voici comment M. Charles Jourdain apprécie les services dont la science lui est redevable : « A l'exception d'un *Traité de Géomancie*, demeuré manuscrit, Guillaume de Moërbeka n'a laissé aucun ouvrage original; cependant il n'en a pas moins contribué au progrès des idées et de la philosophie de son siècle, par les nombreuses traductions dont il est l'auteur. Les historiens s'accordent, en effet, à lui attribuer une *version latine de tous les ouvrages* d'Aristote, entreprise à l'invitation de saint Thomas; et quand bien même on contesterait l'entière exactitude de cette allégation, il resterait démontré, par le témoignage des manuscrits, que Guillaume a traduit la *Politique*, la *Rhétorique*, et le *Commentaire* de Simplicius sur les livres du *Ciel*. Il a aussi fait passer dans la langue latine plusieurs opuscules de Galien et d'Hippocrate, et, ce qui intéresse davantage la philosophie, plusieurs ouvrages de Proclus dont nous ne possédons pas le texte original (*Dict. des scienc. philos.*, p. 661). » En un mot, Guillaume de Moërbeka est un « *vulgarisateur*, » comme Vincent de Beauvais et Lambert d'Auxerre; pour trouver un *penseur* de premier mérite dans l'ordre naissant des Dominicains, il faut nommer le maître de saint Thomas.

Albert le Grand, dit Ozanam, est un « atlas qui porta sur sa tête le monde entier de la science, et qui ne fléchit point sous le poids... Il est demeuré populaire

dans les souvenirs de la postérité, comme un être presque mythologique et plus qu'humain (1). »

Albert de Bollstœdt, plus connu sous le nom d'Albert le Grand (2), était issu d'une famille illustre de Lauingen, ville de Souabe. La date de sa naissance, d'après les calculs les plus certains, doit être fixée à l'année 1193. Les premières études qu'il fit dans le château de ses pères, n'ayant pas satisfait en lui l'amour de la science et le besoin de tout savoir, de tout approfondir, il voulut suivre les cours de l'Université de Padoue; peut-être même vint-il à Paris entendre les maîtres les plus célèbres de son temps. Vers l'année 1223, il entra dans l'ordre des Dominicains, qui avait alors pour général le fameux prédicateur Jordan le Saxon. L'étendue de son érudition, l'intégrité de ses mœurs, la gravité de son maintien et la persuasion de son langage lui assuraient d'avance un grand ascendant sur ses disciples; aussi le vit-on enseigner avec succès à Hildesheim, à Fribourg, à Ratisbonne, à Strasbourg et à Cologne. En 1245 ou en 1248, le couvent de Paris réclama l'honneur de le posséder. Il y séjourna l'espace de trois ans et y

(1) Ozanam, *Dante*, 4e édit., p. 81.

(2) Cf. Albert le Grand, *Œuvres*, édit. Jammy, 21 vol. in-folio; Sighart, *Albertus Magnus;* Tacera, *Ristretto della prodigiosa vita del B. A. Magno;* Rodolphe de Nimègue; Schmid, *Scholasticorum non. dogmat.;* J. de Rechac, *SS. Frères Prêcheurs;* Pouchet, *Hist. des scien. natur. au moyen-âge;* Raderus; Quétif-Echard; Raynaldus; Petit, *Abrégé de la vie du B. A. le Grand;* Jacques de Gand; Maier; Morin; Joël; Iweins; Gonzalez; Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. I, p. 214; Ritter; Ozanam; Cousin; Assailly, *Albert le Grand;* Brucker; Hain; Haneberg; Bayle; Cave; Brunet; Moréri; Choulant; Daunou, *Hist. litt.*, t. XIX; Costanzo; Fabricius; Bulæus; Ferrari, *Vita del B. A. Magno;* Fétis; Bellarmin-Labbe; Graesse; Rudolphus Noviomagensis, *De Vita* A. Magni; etc.

exposa le livre des *Sentences;* de retour à Cologne, il continua ses travaux avec une ardeur toujours infatigable. Mais, malgré toutes ses répugnances, il dut céder aux instances qui lui étaient faites et se laisser investir des plus hautes dignités; en 1254, il fut élu provincial de l'ordre de Saint-Dominique, et, six ans plus tard, il s'assit sur le siège épiscopal de Ratisbonne. Bientôt après, il résigna ses fonctions pour revenir à Cologne, où il devait retrouver ce qu'il aimait par-dessus tout, ses exercices réguliers, ses livres et ses disciples. Cependant son zèle et son obéissance l'arrachèrent encore à la solitude : en 1270, il prêcha la croisade, et peut-être assista-t-il au concile de 1274; il paraît même que, dans un âge très-avancé, il entreprit le voyage de Paris pour défendre la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Il termina sa glorieuse carrière en 1280. Sa piété l'a fait placer au nombre des bienheureux, et sa science lui a valu le nom de *Docteur universel.* Nous saluons avec respect cette noble figure que Bayle, Locke et plusieurs de nos contemporains ont voulu rapetisser afin de la mettre à leur niveau.

Albert le Grand serait le premier des scolastiques du moyen âge, si son disciple, le *Docteur Angélique*, ne l'avait surpassé par la profondeur du génie. Son amour et son estime pour la science ne connaissent point de bornes; il cultive avec un égal succès toutes les branches des connaissances divines et humaines, sa plume féconde aborde les matières les plus sublimes de la théologie comme les problèmes les plus élémentaires de l'ordre naturel; il meurt, mais il laisse après lui des trésors inépuisables où de nombreuses générations viendront puiser avec avidité. Nous pouvons répéter, à six siècles de distance, ce que disait l'un de ses auditeurs : « Vir

in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit (cf. Ulric de Strasb.). » Quétif et Echard ne consacrent pas moins de douze pages à la seule énumération de ses écrits (*Script. ord. Prædic.*). Il suffira de citer les principaux qui se rapportent spécialement à la philosophie. En voici les titres : *De Prædicabilibus et Prædicamentis; In Logicam; Super sex principia Gilberti Porretani; In librum Perihermeneias; Elenchorum libri II; De arte intelligendi; De modo opponendi et respondendi; De principiis motus; De physico auditu; De generatione et corruptione; De juventute et senectute; De spiritu et respiratione; De morte et vita; De nutrimento et nutribili; De cœlo et mundo; De natura locorum; De causis proprietatum elementorum; De passionibus aeris; De principiis motus progressivi; Libri meteororum; De mineralibus; De animalibus; De anima; De natura et immortalitate animæ; De conditione creaturæ rationalis; De somno et vigilia; De sensu et sensato; De memoria et reminiscentia; De unitate intellectus contra Averrohem; De intellectu et intelligibili; Metaphysicæ libri X; De causis et processu universitatis; Libri ethicorum; Politicorum libri; Summa de creaturis* (cf. Jammy).

Il faudrait une vie entière pour étudier cette vaste encyclopédie. Une telle occupation ne manquerait ni d'agrément ni d'utilité; on assisterait à un progrès qui se manifeste d'abord dans la forme extérieure du langage. Ainsi l'expression d'intellect *matériel* disparaît, pour faire place au terme plus juste d'intellect *possible;* le style, sans atteindre la concision et la fermeté que nous admirons dans les œuvres de saint Thomas, est abondant, facile, toujours grave, toujours calme, parfois solennel. Albert le Grand veut-il, par exemple, parler de l'intelligence, il débute en ces termes : « Je prie, je

supplie mes frères de vouloir bien soumettre à l'examen le plus sérieux les problèmes qui sont ici proposés. S'ils en trouvent la solution, ils adresseront d'immortelles actions de grâces au Dieu immortel; s'ils ne la trouvent pas, du moins auront-ils acquis la conscience de leurs incertitudes sur ces choses merveilleuses, sublimes, dont l'étude si digne d'intérêt doit servir d'introduction à la science divine. La connaissance de l'âme est admirable; mais ce que nous allons approfondir en ce moment est ce qu'il y a de plus parfait et de plus élevé (*De anim.*, l. III, tract. II, c. I). » Cet enthousiasme n'est pas étonnant dans un homme qui appelle toutes les sciences « excellentes, » « honorables, » et semble se délasser de ses hautes spéculations en cherchant à dérober à la nature ses secrets les plus intimes, ou en dévoilant à nos regards les lois qui président à l'harmonie des cieux. Ce n'est point l'interprète de la sainte Écriture, le théologien, le naturaliste, l'astronome, le mathématicien, mais le philosophe qui nous intéresse et dont il nous importe de connaître la vraie physionomie.

Albert le Grand a-t-il l'esprit philosophique dans toute l'acception du mot? Nous avons ici à combattre deux erreurs historiques diamétralement opposées. Aux yeux d'un certain nombre, le Docteur universel n'est pas un *penseur original* : « L'étude de ses ouvrages prouve qu'il avait plus de patience que de génie, plus de savoir que d'invention. Fruit d'une immense lecture, les citations s'y accumulent un peu au hasard; les questions péniblement débattues, y sont presque toujours tranchées par le poids des autorités; rarement on y remarque l'empreinte d'un esprit vigoureux qui s'approprie les opinions même dont il n'est pas le premier auteur, et la critique n'y peut recueillir, au lieu d'un système forte-

ment lié, que des vues éparses (Ch. Jourdain, *Dict. des scien. philos.*, p. 21). » D'autres, à la suite de Thomasius, de Buchez et de Rosenmüller, l'accusent d'exagérer les droits de la raison au détriment de la foi, d'introduire la philosophie dans le sanctuaire du Christ et de frayer la voie au *rationalisme contemporain* (1). Ces deux accusations sont injustes.

Albert le Grand professe un profond respect pour l'autorité; mais, en dernière analyse, il soumet les opinions des philosophes au contrôle de sa raison, et il déclare son sentiment avec une entière liberté (cf. *De anim.*, l. III, tr. II, c. I). Aristote n'est pas son seul guide : il aime Platon; il le consulte dans les questions les plus difficiles et les plus nobles. Il nous indique lui-même sa marche dans le *Traité de l'âme* : « Je me propose, dit-il, d'expliquer d'abord de mon mieux toute la doctrine d'Aristote; de reproduire ensuite les opinions des autres péripatéticiens; puis d'interroger Platon et de déclarer enfin mon propre sentiment (*loc. cit.*). » Il dit bien qu'il faut connaître Aristote et Platon pour devenir un philosophe accompli : « Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis (*I Metaph.*, tr. V, c. XV); » mais il blâme ceux qui prennent le Stagirite pour la règle du vrai (*VIII Phys.*, tr. I, c. XIV); il regarde même comme une honte d'avoir une opinion en philosophie sans l'appuyer sur la raison (*Ibid.*, c. XIII), et il laisse aux Pythagoriciens l'usage de la maxime : Αὔτος ἔφα (*I Peri-*

(1) La congrégation de l'Index a justifié les scolastiques de l'accusation de rationalisme : « Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad *rationalismum* ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. » 1855.

herm., tr. I, c. I). Il possède, en un mot, toutes les qualités d'un critique habile, profond et impartial. Il procède toujours avec franchise, selon l'expression de M. Hauréau. « Non-seulement il reconnaît, il avoue les difficultés que les questions lui présentent, mais, après avoir déclaré comment il faut les résoudre, il revient sur les solutions par lui-même proposées, pour y faire des objections qu'il discute séparément. Cette discussion achevée, il se demande si d'autres objections ne se trouveraient pas ailleurs. Il s'adresse donc alors aux interprètes, les interroge tous, arabes, latins ou grecs, et n'hésite pas à se prononcer contre eux, c'est-à-dire contre l'autorité (1), lorsqu'elle lui paraît en défaut (p. 235-236). » C'est la méthode que saint Thomas doit porter bientôt à son plus haut degré de perfection.

Albert le Grand ne manque ni de « génie, » ni de « vigueur, » ni « d'originalité. » Pousse-t-il l'indépendance de l'esprit jusqu'au « rationalisme? » Nous pouvons dire avec Henri de Gand (*De Script. eccles.*, l. III, c. X), qu'il s'est enivré du vin de la science profane; cependant il reconnaît que la théologie est supérieure à la philosophie, comme la maîtresse est supérieure à la servante, la fin aux moyens, la sagesse divine à la sagesse humaine (*Sum. Theol.*, p. I, Prol.). Il ajoute que, dans cette science, la foi vient avant l'intelligence, l'autorité avant le raisonnement (*I Sent.*, dist. II, a. 10, et dist. III, a. 3). Il est rationaliste au sens des philosophes

(1) Plus de cent fois, Albert le Grand dit qu'Aristote a erré : « Qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Qui autem credit ipsum esse hominem, tum procul dubio errare potuit sicut et nos. » *Op.*, t. II, p. 332. — Cf. Sighart, p. 482. — « On l'a surnommé avec injustice le singe d'Aristote. » Ritter, *Hist. génér. de la philos.*

chrétiens (1). Essayons de tracer les grandes lignes de son système.

Les sciences se divisent en deux branches : les unes sont divines ou sacrées; les autres, humaines ou profanes. Ces dernières comprennent, sous le nom de philosophie, toutes les connaissances qui sont du domaine de la raison; elles ont pour préambule indispensable une discipline qui apprend à juger, à raisonner, à discuter; c'est-à-dire la *Logique* (*De prædicabil. et prædicament.*). Prises en elles-mêmes, elles se divisent en « *spéculatives* et *pratiques.* » Les sciences spéculatives embrassent « la *Physique*, la *Mathématique* et la *Métaphysique.* » Si nous considérons leur excellence, la Métaphysique est la première; mais, dans l'ordre logique, elle vient en dernier lieu. En effet, l'intelligence humaine, dans les conditions présentes, saisit d'abord, à l'aide des sens, les objets qui sont à sa portée; elle s'élève ensuite graduellement à la connaissance des choses les plus immatérielles. Il faut donc étudier d'abord la physique ou la science qui « peut s'acquérir par les sens, l'imagination et la raison; » le second rang convient aux mathématiques, dont l'objet, séparé seulement de la matière sensible, « peut s'acquérir par l'imagination et la raison; » l'objet de la métaphysique étant dépouillé de tout élément matériel, relève immédiatement de la raison et couronne l'édifice de la philosophie spéculative.

Nous n'avons pas ici à nous occuper des mathématiques; d'autre part, le Docteur universel, se conformant

(1) « Pour Albert le Grand, dit Ritter, il ne peut être douteux que la théologie et la philosophie, la révélation et la raison doivent s'accorder. » *Hist. génér. de la philos.*

à la méthode de ses devanciers, range la Psychologie dans la Physique, et fait de la Théologie naturelle une partie intégrante de la Métaphysique. Il suffira donc, pour avoir une idée de sa philosophie, d'analyser la *Logique*, la *Physique*, la *Métaphysique* et l'*Éthique.*

Logique. — Considérée en elle-même, la Logique est une science « spéciale (*De prædicabil.*, c. I, édit. 1532, p. 1); » elle peut se définir : la discipline qui dirige notre esprit dans la recherche du vrai, ou le conduit du connu à l'inconnu. Dans ses rapports avec les autres sciences, elle revêt un caractère d'universalité, parce qu'elle est pour toutes une introduction indispensable (*Ibid.*, c. II). C'est donc à elle, et non pas à la *Psychologie*, qu'appartient la première place dans l'ordre de nos connaissances philosophiques. Elle nous apprend à manier l'argument et à nous en servir pour la démonstration de la vérité. Le *syllogisme*, dans lequel notre esprit descend du général au particulier, est la forme d'argumentation la plus régulière et la plus rigoureuse; il est pourtant nécessaire, surtout dans les sciences expérimentales, de recourir souvent à la méthode *inductive :* « Sunt autem adhuc quædam in quibus ex singularibus quærimus invenire quod ignotum est; sicut in experimentalibus, in quibus utimur vel *syllogismo*, vel *inductione* ad universale accipiendum (*loc. cit.*, c. IV). » Ainsi Bacon et ses disciples se trompent, en affirmant que le procédé de l'induction est à peu près inconnu aux philosophes du moyen âge (cf. *Nov. Organ.*).

La fameuse question de l'*Isagoge* de Porphyre est traitée dans la Logique d'Albert avec les détails qu'elle comporte. Elle est envisagée en Métaphysique à d'autres points de vue; mais, pour n'avoir pas à y revenir, il est bon de lui donner ici tout le développement convenable.

Albert le Grand ne soutient pas le *réalisme* de Platon ou de Guillaume de Champeaux; pour lui, les universaux ne subsistent pas en eux-mêmes, séparés de leur cause; ils ne sont pas, non plus, des substances qui reçoivent les individus comme de simples accidents. Il n'est pas *conceptualiste;* car il enseigne que l'universel a un fondement réel dans les objets, et que nos idées ne sont pas de pures modalités ou modifications de notre entendement. A plus forte raison combat-il l'opinion de ceux qu'il désigne sous le nom de nominalistes (*Super sex principia*). Son système est un *réalisme mitigé*. L'universel *ante rem* ne subsiste pas en lui-même; cependant le Créateur doit avoir dans ses idées les archétypes ou les exemplaires de toutes choses. L'universel *in re* n'est pas formellement distinct des êtres singuliers : il est universel seulement en puissance; il désigne des natures individuelles en tant qu'elles sont créées d'après les mêmes types éternels, et possèdent, comme telles, des caractères intrinsèques de ressemblance. L'universel *post rem*, c'est-à-dire considéré dans notre intelligence, est *direct* ou *réflexe :* au point de vue direct, il représente l'essence des choses dépouillée de toute condition individuelle par l'abstraction de l'intellect agent; envisagé comme réflexe, il représente cette essence non plus en elle-même, dans ses éléments constitutifs, mais en tant qu'elle peut convenir aux individus d'un genre ou d'une espèce : dans le premier cas, l'objet saisi par l'esprit est une réalité, une nature, une essence individualisée; dans le second, l'objet immédiat et direct de l'esprit est une notion, un terme, un nom. On l'appelle communément un universel *logique* (1).

(1) *Doctrine de la connaissance*, par L.-C. Bourquard, p. 186-187. —

Aristote professe la même théorie sur l'universel *in re* et *post rem;* mais comme il n'admet ni la création *ex nihilo*, ni la formation successive de l'univers, il ne tient pas compte des idées primordiales ou des archétypes éternels. Ce défaut capital a disparu dans les œuvres de Boëce, de saint Bernard, de Jean de Salisbury, d'Alexandre de Halès, de Jean de la Rochelle; cependant le langage de ces philosophes n'est pas assez net, pas assez précis, surtout quand il s'agit de distinguer l'universel direct de l'universel réflexe. Albert le Grand saisit la question dans son ensemble, l'étudie dans ses détails, et en tire des conséquences rigoureuses pour la Physique et la Métaphysique.

Physique. — Platon, Aristote et Albert le Grand admettent deux principes essentiellement distincts dans les êtres corporels : la *matière* et la *forme;* mais ils se séparent quand ils veulent en expliquer l'origine. Pour Platon, les formes primordiales et la matière indéterminée n'ont pas eu de commencement; elles étaient primitivement séparées, et c'est en les unissant que Dieu a formé l'univers. D'après Aristote, la matière première peut recevoir toutes les formes; cependant elle n'a jamais existé sans une forme spéciale, et c'est pourquoi le monde est éternel : Dieu n'en est pas l'*Architecte*, mais le premier *Moteur*. Pour Albert le Grand, Dieu est à la fois *Créateur, Architecte* et *Moteur;* lui seul a toujours été, et tout ce qui existe en dehors de lui a été tiré du néant; c'est donc en lui-même, dans ses propres idées, qu'il faut placer les archétypes ou les exemplaires éter-

Cf. *Philos. schol.*, édit. 3a, t. I, p. 101-103. — « Universale duobus constituitur, natura videlicet cui accidit universalitas, et respectu ad multa qui complet illam naturam in ratione universi. » Al. Magn., *V Metaph.*, tr. VI, c. v et vi.

nels. Aussi les créatures portent-elles une empreinte, un vestige des perfections divines, et pouvons-nous, en contemplant l'univers, acquérir une connaissance imparfaite du premier Principe de toutes choses.

Ritter accuse Albert le Grand d'éviter le dualisme d'Aristote pour se jeter dans l'*émanatisme* (*Hist. génér. de la philos.*). C'est une méprise. Le philosophe dominicain, à l'exemple de Guillaume d'Auvergne, attaque sous toutes ses formes le panthéisme des Arabes, d'Amaury et de David; il l'appelle une erreur détestable, « *pessimus error* (*Phys.*). »

Les créatures sont distinctes de Dieu; elles diffèrent les unes des autres, du moins en nombre, sinon toujours en genre et en espèce. Dans les êtres corporels, la matière est le principe d'individuation; et la forme, le principe spécifique. Si la matière première ne peut pas être sans une forme substantielle, elle n'existe pas, non plus, sans la quantité : « Materia prima nunquam tempore est sine quantitate (*Sum. de Creatur.*, tr. I, a. 1). » Il ne faut pas conclure, à la suite d'Aristote, qu'il soit impossible à Dieu lui-même de séparer la quantité d'avec la substance qui lui sert de sujet. Enfin, pour expliquer les changements qui se produisent dans les substances corporelles, la *privation* est nécessaire.

Après avoir étudié les principes constitutifs des corps, Albert le Grand se demande quelle est la signification et la portée du mot *nature* (*Phys.*, l. II). L'ensemble des êtres et des lois qui les régissent, ou l'univers avec sa variété et son harmonie, désigne la nature dans son acception la plus générale. Le hasard n'a point présidé à l'agencement des parties qui composent ce tout merveilleux (*Ibid.*); une série de causes habilement enchaînées rattachent les créatures à leur premier Principe, les main-

tiennent dans une mutuelle dépendance et les dirigent soit vers une fin spéciale, soit vers le terme suprême, qui est Dieu. Ici encore la philosophie chrétienne est supérieure à l'aristotélisme. Pour que Dieu soit l'alpha et l'oméga, le principe et la fin de toutes choses, il faut qu'il joigne à sa fonction de premier Moteur les titres plus glorieux de Créateur et de Maître absolu de l'univers.

Ces corps innombrables qui obéissent à des lois générales et tendent vers la même fin, se *meuvent* dans l'*espace* et le *temps*. La fameuse question du *mouvement*, qui a toujours été et sera toujours le tourment des philosophes, occupe une large place dans la *Physique* d'Aristote et d'Albert le Grand (cf., l. III, V, etc.). Entre la puissance et l'acte, nous concevons un état intermédiaire qui n'est plus la simple puissance, mais qui n'est pas encore l'acte complet; c'est l'être en mouvement : « Motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. » Saint Thomas explique cette définition d'Aristote avec une précision que nous chercherions en vain dans le Docteur universel; voici ses paroles : « Quod est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem jam est in actu perfecto, non movetur; sed jam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum : quod quidem partim est in potentia, et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur : cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis : cum vero jam participat aliquid de calore sed imperfecte, tunc movetur in calorem : nam quod calefit paulatim participat calorem (*III Phys.*, lect. II). »

L'être en puissance ne peut passer à l'acte s'il ne re-

çoit le mouvement ; aussi est-il nécessaire d'admettre un premier moteur immobile (L. VIII). L'infini en puissance ne répugne pas à la raison ; au contraire, l'infini en acte ne peut exister dans les êtres contingents (Arist. et Alb., *Phys.*, l. III, tr. II). Que faut-il penser du mouvement infini ? Aristote enseigne que le mouvement n'a pas commencé et ne finira pas (L. VIII). Albert le Grand ne peut souscrire à cette proposition. Pour lui, Dieu a créé le monde *ex nihilo*, et l'a créé dans le *temps*. Le lieu, non plus, n'est pas infini ; nous ne pouvons le concevoir sans les limites que nous désignons par les termes : « *Sursum, deorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ante, retro* (*Ibid.*, l. IV). » C'est à tort que Démocrite et Pythagore ont admis le *vide :* il n'y a aucun lieu qui ne soit occupé par un corps. Enfin, des notions du temps et de l'espace, notre esprit s'élève aux concepts de l'*éternité* et de l'*immensité*.

Au sommet de l'échelle des êtres visibles, l'*homme* nous apparaît comme le roi de l'univers ; il faut donc l'étudier avec toute l'attention, tout le soin dont nous sommes capables (cf. *De anima*).

La Psychologie d'Albert le Grand, comme sa Cosmologie, est pleine d'observations et d'aperçus qui ont fixé l'attention de plusieurs savants distingués ; quelques-uns même y ont découvert en germe un certain nombre de nos théories modernes, par exemple la phrénologie « de Gall et de Spurzheim, son disciple, moins l'exagération et les principes matérialistes (1). » Notre dessein n'est

(1) Blainville, *Histoire des sciences*, tom. II, p. 80. — Cf. M. A. Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au Moyen-âge, ou Albert le Grand et son époque considérés comme point de départ de l'école expérimentale.* — Il est inutile de relever de nouveau les erreurs des Baconiens sur ce point d'histoire.

pas de les suivre dans cette étude, ni d'analyser le *Traité de l'âme* avec tous les détails qu'il comporte, nous signalerons seulement les points principaux.

Le *De anima* d'Aristote est incomplet, surtout en ce qui regarde l'origine et l'immortalité de l'âme; d'autre part, les commentaires des Arabes contiennent la fameuse erreur sur l'intellect agent. Albert a donc une double tâche à remplir : compléter et corriger.

La méthode qu'il adopte n'est ni celle des idéalistes, ni celle des sensualistes; il part des faits que l'observation lui fournit, remonte à leur cause et déduit, à l'aide du raisonnement, une série de conséquences soit sur la nature, soit sur les destinées de l'âme humaine.

Nos opérations, dit-il, supposent un principe différent de la matière; ce principe est un, malgré le nombre, la variété de nos actes et de nos puissances; considéré en lui-même, il est spirituel, mais sa condition présente est d'informer le corps; aussi pouvons-nous le définir avec Aristote : « Actus primus corporis physici potentiâ vitam habentis. » De la spiritualité de l'âme découle son immortalité; il répugne, en effet, qu'une substance douée d'intelligence et de volonté périsse avec le corps, ou ne puisse vivre sans être unie à la matière. Pour démontrer cette vérité, Albert le Grand s'appuie sur les principes d'Aristote; mais il se montre plus ferme dans ses conséquences, et, au lieu de se tenir dans une froide réserve, il parle de la vie future avec l'assurance d'un philosophe chrétien.

L'âme humaine est une et simple, envisagée comme principe formel; cependant elle est composée d'essence et d'existence, de substance et de facultés, de puissance et d'acte. Parmi nos facultés, les unes appartiennent au composé humain; les autres ont l'âme seule pour sujet.

Ces dernières, qui sont l'intelligence et la volonté, ont besoin du secours des sens pour saisir leur objet immédiat; mais, par nature, elles ne dépendent point des organes corporels; bien plus, elles s'élèvent souvent, dans leurs opérations, au-dessus de tout ordre matériel : « Anima humana multas habet operationes separatas (*De anim.*, I, VI). »

Toutes nos facultés sont d'abord en puissance et ont besoin d'un objet qui les sollicite à l'acte; elles ne sont pourtant point dépourvues d'activité : « Nulla virtus est adeo passiva, quin per formam sui activi existentem in ipsâ possit agere (*Ibid.*, l. II, tr. III, c. I). » Nos connaissances, dans l'état présent, correspondent aux divers degrés d'abstraction. Or, comme l'enseignent Avicenne et Jean de La Rochelle, au premier degré, nous avons le *sens externe*, qui dégage la forme, sans toutefois la séparer de la présence et des appendices de la matière; au second degré, l'*imagination* conserve cette forme dans l'absence même de tout objet matériel, mais elle la représente encore avec des propriétés sensibles, par exemple la figure, la couleur, la disposition des parties; au troisième degré, l'*estimative* saisit sous les phénomènes sensibles des qualités qui échappent à la perception des autres sens, comme être aimable, sociable, utile, agréable; enfin, au quatrième degré, l'*intellect* dépouille l'essence même des choses de toute condition individuelle ou de tout appendice matériel, et il la conçoit sous son aspect le plus général. « En résumé, le sens est fait pour le *particulier*, l'intellect pour l'*universel* (*De anim.*, l. II, tr. III, c. IV). »

Mais quelle est la nature de la faculté qui s'élève ainsi à la connaissance de l'universel? Est-elle, comme son objet direct, indéterminée et impersonnelle? Albert le

Grand répond aux philosophes Arabes : « Tout ce qui existe dans la nature est particulier ; c'est pourquoi l'universel n'est pas en acte, mais en puissance dans les objets ; pour le dégager, le concevoir et lui donner dans notre entendement sa forme d'universalité, il suffit d'admettre, avec l'opération de l'intellect *possible*, la force abstractive de l'intellect agent. Nous avons, en outre, des dispositions *innées*, qui facilitent le développement de nos puissances : ce sont « *les habitudes des premiers principes.* »

A l'aide de ses facultés, l'âme peut non-seulement connaître l'essence des êtres matériels, mais elle pénètre dans le domaine de l'absolu et de l'infini.

Métaphysique. — Albert le Grand est aussi profond métaphysicien qu'habile physicien, et, malgré les assertions contraires, nous n'hésitons pas à le comparer, sur ce point, aux plus beaux génies de l'antiquité païenne (1) ; il estime cette science, qu'il appelle divine, il l'étudie avec soin et la préfère à toutes les autres branches des connaissances humaines.

L'être en tant qu'être, *ens in quantum est ens*, est l'objet de la Métaphysique (l. III, tr. III, c. XVII). Ce terme, comme l'observe Aristote (*Métaphys.*, l. VII, c. I), a plusieurs significations : il peut désigner une propriété ou un attribut, une essence prise en général ou considérée dans un individu ; d'après son acception la plus large, il s'étend à tout, mais il n'exprime pas un genre

(1) M. C. Jourdain (*Dict.*, p. 21) trouve que la métaphysique d'Albert le Grand est pleine de « distinctions subtiles, quelquefois puériles. » Selon Ritter, elle n'est pas assez personnelle. Albert dit, en effet, à la fin de son commentaire, qu'il s'est proposé seulement de reproduire la doctrine des péripatéticiens ; mais il faut bien se garder de prendre ces paroles à la lettre.

suprême, encore moins une substance, une nature commune : ce n'est pas un terme *univoque* (1). Albert le Grand ferme ainsi la voie aux extravagances du panthéisme et de l'idéalisme.

Tout être a son essence, et toute essence est *une*. Toutefois, il est nécessaire d'observer contre les Platoniciens que l'unité n'est pas une substance, ni même une entité distincte; c'est « l'indivision, » ou la négation pure et simple de la division dans un être, « *indivisio entis*, » pour parler avec saint Thomas. Mais comment une substance peut-elle être individualisée dans la nature? Albert le Grand répond : ce n'est pas dans la forme, mais dans la matière qu'il faut chercher le principe d'individuation : « Materia est primum principium individuationis (*Metaph.*, l. XI, tr. I, c. VII, et l. V, tr. VI, c. V). »

Dans les êtres réalisés au sein de la nature, nous trouvons des substances et des accidents, des causes et des effets; mais au-dessus des catégories, nous devons placer un premier être, une première cause, la raison suprême de tout ce qui existe ou peut exister, une essence sans accidents, sans composition. *Dieu* est distinct du monde; cependant les créatures nous servent de marchepied pour arriver jusqu'à Lui.

Morale. — De cette théorie découle une morale à la fois plus élevée et plus complète que la morale des philosophes païens. Elle a pour but de régler notre volonté dans la recherche du bien et de tracer les devoirs qui s'imposent à l'individu, à la famille et à la société; c'est

(1) « Cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura quæ *univoce* sit una natura omnium. » Albert le Grand, *Métaphys.*, l. III, tr. III, c. XVII.

pourquoi elle se divise en trois parties : la *monastique*, l'*économique* et la *politique* (cf. *Ethic.*). Ici, comme toujours, Albert le Grand a des aperçus nouveaux, des observations profondes, une doctrine irréprochable ; mais nous sortirions de notre cadre, si nous le suivions dans sa marche à travers tous les systèmes de morale. Il est temps de conclure.

Le Docteur universel n'est pas exempt de défauts. Ses œuvres contiennent des longueurs, des répétitions, des développements inutiles; sa critique, surtout en histoire, est parfois erronée, et ses jugements sur Platon et Aristote ne sont pas toujours sans appel; il appuie quelquefois ses raisonnements sur des hypothèses que la science moderne rejette. Il n'est pas rare, non plus, de le voir hésiter ou se renfermer dans des formules vagues et indécises. Mais il a rendu d'immenses services à la science, et il a exercé une influence décisive sur les destinées de la Scolastique. Il nous a fourni des armes invincibles contre la plupart des erreurs modernes; par exemple, il a établi une distinction radicale entre les facultés de l'ordre sensible et les facultés de l'ordre intellectuel, entre l'intellect actif et l'intellect passif; il s'est élevé contre le subjectivisme en affirmant la nécessité d'un objet pour expliquer le passage de la puissance à l'acte; aux idées innées, il a substitué de simples dispositions : « Habitus primorum principiorum. » Enfin, son plus beau titre de gloire est de nous avoir donné saint Thomas d'Aquin.

II.

Saint Thomas d'Aquin, ou apogée de la Scolastique (1).

Quand un homme supérieur apparaît au milieu d'un grand siècle, il imite « l'artiste qui élève un monument : » il s'empare des trésors amassés par les soins de ses devanciers, il les complète, et ensuite il dispose ses matériaux avec tant d'harmonie, il donne à son édifice des proportions si grandioses, qu'il mérite d'être appelé un « génie créateur (C. Jourdain, *la Philos. de S. Thomas*, t. I, p. 452.). » Tel fut saint Thomas. Lorsque, jeune encore, il était assis sur les bancs de l'école, et que ses condisciples l'appelaient le « bœuf muet, » une pléïade de grands hommes remplissaient déjà le monde du bruit de leur renommée; mais bientôt la prédiction d'Albert le Grand se réalisa. L'humble et

(1) Cf. S. Thomas, *Œuvres; Commentaires* de Cajétan et de Ferrari, recommandés par Léon XIII, 15 octobre 1879. — Léon XIII, *Encycl. Æterni Patris;* Lacordaire, *Panégyrique.* — Touron, *Vie de S. Thomas;* Carle, *Hist. de la vie et des ouvrages de S. Thomas;* Bollandistes, 7 mars; de Rubeis, *Dissert. criticæ et apolog. de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ;* Bareille, *Hist. de S. Thomas;* Gibelli; Guillaume de Tocco; Bernard Guido; Uccelli; Dantier, etc. — Charles Jourdain, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin;* L. Montet, *Mémoire sur S. Thomas.* — L.-C. Bourquard, *Théorie de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin;* Mgr P.-M. Ferré, *S. Thomas et l'Idéologie;* Barret, *Études philos. sur Dieu et la création d'après S. Thomas;* Bach, *Divus Thomas de quibusdam quæst. et præsertim de philos. morali;* Alemanni, *Thomæ Aquin. Summa philos.;* Kleutgen, Liberatore, Rentz, Sanseverino, *Philos. ad mentem D. Thomæ explicata.* — Gonzalez, Hauréau, Ritter, Brucker, Tennemann, etc., *Hist. de la Philos.;* etc., etc.

modeste religieux mit en œuvre les richesses qu'il avait confiées à sa mémoire ou qu'il avait recueillies dans ses notes; la profondeur de son génie pénétra les secrets les plus cachés, et la lucidité de son intelligence illumina les questions les plus obscures; il étudia les phénomènes de la nature avec une finesse d'analyse que nous admirons encore à notre époque, et il s'éleva dans le domaine de la spéculation à des hauteurs où les plus grands génies de l'antiquité païenne avaient été pris de vertige; aussi, quand il monta en chaire pour enseigner, il poussa des « mugissements » qui retentirent dans le monde entier, et quand il prit la plume pour écrire, il produisit à l'honneur de la science des chefs-d'œuvre immortels. Comme il est non-seulement la gloire de son siècle, mais le *législateur* de la *Scolastique*, il importe de connaître sa *vie*, ses *écrits*, sa *doctrine* et son *influence*.

I. — Vie de saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas naquit vers la fin de 1226, à l'époque où François d'Assise descendait dans la tombe et Louis IX montait sur le trône. Il eut pour berceau une petite ville située entre Rome et Naples, au sein d'une plaine fertile et poétique : elle s'appelait Aquino et se glorifiait déjà d'avoir donné le jour à plusieurs personnages fameux. Lui, qui devait être le plus brave champion de la vérité, tirait son origine d'une race guerrière et vaillante : « Il était, par ses ancêtres paternels, neveu de l'empereur Frédéric Barberousse, cousin de l'empereur Henri VI et de l'empereur Frédéric II; par ses ancêtres maternels, il appartenait à ces chefs normands qui avaient produit les Robert Guiscard, les Tancrède, les Bohé-

mond, noms célèbres, dont les derniers se rattachent dans la mémoire de la postérité à l'épopée des Croisades (1). » Son père était Landolphe, comte d'Aquin, et sa mère Théodora de Naples.

Cet enfant de prédilection montra, dès l'âge le plus tendre, une singulière dévotion pour la Mère de Dieu. Un jour, il tenait à la main une petite feuille de papier sur laquelle étaient écrits les premiers mots de la *Salutation angélique;* sa nourrice, dit un chroniqueur, voulut lui enlever ce trésor; « mais il se défendit avec ses larmes, et, de plus, il cacha le papier dans sa bouche (Guill. de Tocco). » A l'âge de cinq ans, il fut confié aux religieux du Mont-Cassin, qui l'initièrent à la connaissance de Dieu dont il devait écrire un jour des choses si merveilleuses. Il suivit ensuite les cours de l'université de Naples. Il eut pour maîtres Pierre Martin et Pierre d'Irlande : le premier professait les langues et la philosophie; le second, les sciences naturelles (G. de Tocco). Il étonna ses condisciples par son assiduité au travail et les édifia par l'intégrité de ses mœurs. Si son génie naissant l'élevait déjà sur des sommets où personne ne pouvait atteindre, ses vertus servaient d'exemple à tous ceux qui voulaient rester fidèles aux principes de l'honneur et aux pratiques de la piété chrétienne.

Le Mont-Cassin était un milieu favorable pour le premier épanouissement de la vertu. Naples offrait plus de ressources pour la culture intellectuelle; cependant l'université de cette ville n'était point un centre où la philosophie d'Aristote fût en honneur. Platon y exerçait une

(1) Lacordaire, *Discours pour la translation du chef de saint Thomas d'Aquin,* Œuvres, *édit.* 1872, t. VIII, p. 305.

influence prépondérante. Mais saint Thomas allait donner à sa vie une autre direction : « La liaison qu'il avait faite depuis quelque temps avec les religieux du couvent de Saint-Dominique à Naples, l'avait mis à portée de remarquer de plus près l'innocence de leurs mœurs et l'austérité de vie dont ils faisaient profession, leur application à la prière et à l'étude, et l'ardeur de leur zèle pour la conversion des pécheurs. Les saints entretiens qu'il se procurait le plus souvent qu'il pouvait avec les serviteurs de Dieu, et surtout avec le Père Jean de Saint Julien, homme fort intérieur et tout rempli de l'esprit de Jésus-Christ, portaient la joie et la consolation dans son cœur. Il ne se retirait jamais de leur compagnie qu'il ne se trouvât plus embrasé de l'amour de Dieu, plus zélé pour la perfection chrétienne, et plus résolu de fouler aux pieds tout ce que sa naissance et ses talents pouvaient lui faire espérer dans le siècle (1). » Il céda non point à « l'enthousiasme (2), » mais à l'attrait de la grâce, et, parvenu à l'adolescence, il entra dans l'ordre des Frères-Prêcheurs : « Jam adolescens Fratrum Prædicatorum ordinem suscepit (3). » C'était en l'année 1243.

Sa mère et ses frères, au lieu de l'encourager dans son pieux dessein, mirent tout en œuvre pour le retenir dans le monde. Ils ne reculèrent pas même devant la violence; car, son supérieur ayant résolu de l'envoyer à Paris afin de le soustraire à leurs sollicitations et à leurs menaces, l'un d'eux, nommé Raynald, se mit à sa poursuite avec des gens armés et l'atteignit non loin d'Aqua-Pendente.

(1) P. A. Touron, *La vie de S. Thomas d'Aquin*, p. 30.

(2) Cf. *Dict. des sciences philos.*, p. 1724.

(3) *Brev. rom.*, 7 mart., an. 1882.

Après avoir essayé, mais en vain, de lui enlever le saint habit dont il était revêtu, il le fit conduire au château de Rocca-Secca.

Le jeune novice ne trouva plus qu'une affreuse prison dans cette demeure, où il avait passé ses premières années au sein d'une famille qui l'entourait d'affection et se réjouissait de le voir progresser dans la vertu. Il eut à triompher des larmes de sa mère, des artifices de ses sœurs et des embûches de ses frères. Il est rapporté qu'une vile courtisane fut introduite dans sa chambre; mais il adressa une fervente prière à la Sagesse infinie, et, comme il ne pouvait rien par ses menaces, il s'arma d'un tison, frappa celle qui tendait des pièges à son innocence et la mit en fuite (1). Avec ce même tison, instrument de sa victoire, il traça une croix sur la muraille, et, prosterné à deux genoux, il rendit à Dieu ses humbles actions de grâces. C'est alors, disent les historiens, qu'il tomba dans un doux sommeil, et reçut la visite des anges. Les messagers célestes le félicitèrent de son triomphe et lui ceignirent les reins avec force, en disant : « Nous venons de la part de Dieu, te conférer le don irrévocable de la virginité perpétuelle (L. Scupoli, *Della Purita*). » A partir de cet heureux moment, il ne ressentit jamais ces luttes de la chair, qui font gémir les justes et sont autant d'obstacles au développement de nos facultés intellectuelles (cf. S. Thom., 2ª 2æ, q. 46, a. 3); il mérita aussi d'être le chef de la *Milice* qui porte son nom et dont les membres se ceignent du cordon de la pureté. C'est la génération des chastes qui trouvent Dieu, parce

(1) « Percutiens meretricem cum titione, expulit eam de camera, cum indignatione magna. » Malv., *Ann.*, p. 602. — Cf. *Offic. Brev. rom.*

qu'ils le cherchent dans les régions supérieures où il habite.

Il était inutile de combattre plus longtemps un projet que le ciel se plaisait lui-même à favoriser. Le captif de Rocca-Secca avait gagné ses deux sœurs aux sentiments de la piété; celles-ci, à leur tour, le rendirent à la liberté. Du consentement de la comtesse Théodora, elles le placèrent dans une corbeille et le descendirent par une fenêtre du château. Les Dominicains qu'on avait avertis en secret, le reçurent dans leurs bras et le conduisirent au couvent de Naples, où il prononça ses vœux solennels en présence du célèbre Thomas Agni de Léontino. Il était pour jamais engagé dans cet état religieux, dont il nous a décrit plus tard les joies et les grandeurs (cf. 2ª 2æ, q. 182, a. 2, et q. 188).

Les entraves étaient brisées. Saint Thomas pouvait déployer librement les ailes de son génie. En 1244, il se rendit à Rome et défendit sa cause devant le Pape. Au mois d'octobre de la même année, Jean le Teutonique, général de l'ordre, le conduisit à Cologne et le confia aux soins d'Albert le Grand. A partir de cette époque, il s'établit entre les deux illustres enfants de la famille dominicaine une de ces amitiés que le temps ne peut détruire. Quand Albert vint à Paris, son disciple l'accompagna et séjourna trois ans dans le collège de Saint-Jacques. Il partageait sa vie entre la prière et le travail; il estimait le silence et la vie cachée; il écoutait toujours et parlait peu : « On finit par croire, dit Lacordaire, qu'il n'avait d'élevé que la naissance, et ses camarades l'appelaient en riant le « grand bœuf muet de Sicile. » Son maître, Albert, ne sachant lui-même qu'en penser, prit l'occasion d'une grande assemblée pour l'interroger sur une suite de questions très-épineuses. Le disciple y répon-

dit avec une sagacité si surprenante, qu'Albert fut saisi de cette joie rare et divine qu'éprouvent les hommes supérieurs lorsqu'ils rencontrent un autre homme qui doit les égaler ou les surpasser. Il se tourna tout ému vers la jeunesse qui était là, et lui dit : « Nous appelons frère Thomas un bœuf muet ; mais un jour les mugissements de sa doctrine s'entendront par tout le monde (*Mémoire*, p. 124). »

Cette prévision ne tarda pas à se réaliser. A peine âgé de vingt-deux ans, saint Thomas remplit, à Cologne, les fonctions de maître des étudiants, et il s'en acquitta avec une telle distinction, que ses simples lectures ne le cédaient en rien aux doctes leçons d'Albert le Grand. « On se fit dès lors une telle idée de la supériorité de son génie, et de l'étendue de sa science, qu'on ne croyait pas qu'il y eût rien de si élevé, ou de si obscur, soit dans les matières de théologie, soit dans les livres des anciens philosophes, qu'il ne rendît aisé, ou intelligible (P. Touron, p. 98-99). »

Un opuscule que nous trouvons dans quelques éditions de ses œuvres renferme, sous la forme d'une lettre écrite à un jeune homme, les conseils qu'il mettait lui-même en pratique, et il nous initie à la connaissance de ses dispositions les plus intimes ; c'est à ce titre que nous le citons presque en entier : « Vous me demandez quel est le véritable moyen de réussir dans vos études, et d'arriver sûrement à la possession de la vérité ? Le premier avis que je vous donne, c'est de ne pas vous attacher d'abord aux questions difficiles, mais de vous élever comme par degrés des vérités les plus simples aux vérités les plus profondes. Ne vous pressez pas de dire ce que vous pensez ; parlez peu et ne répondez jamais avec précipitation. Fuyez les conversations inutiles ; on y perd à la fois le temps et l'esprit de dévotion. Conservez surtout avec

soin la pureté de conscience, et que votre prière soit continuelle. Aimez à vous cacher, pour donner plus de temps à la lecture ou à la méditation. Vous serez admis dans le secret de l'Époux, si vous conversez cœur à cœur avec lui dans la retraite. Que la solitude cependant ne vous rende point difficile ou fâcheux; montrez-vous toujours doux et affable. Il vous importe infiniment de fuir les courses et les visites inutiles. Conservez toujours le souvenir de ce que vous apprenez de bon. Ne vous contentez pas d'une lecture superficielle; mais tâchez de pénétrer et d'approfondir tout ce que vous voyez ou entendez. Ne demeurez jamais dans le doute, quand vous pouvez avoir la certitude. Travaillez avec une sainte avidité à enrichir votre esprit, et classez avec ordre dans votre mémoire toutes les connaissances que vous pouvez acquérir; cependant ne forcez pas les talents que vous avez reçus de Dieu. Suivez mes conseils et vous arriverez, selon vos désirs, à la possession de la sagesse. Votre existence sera remplie de fleurs et de fruits. Vous féconderez la vigne du Seigneur, tout le temps que vous porterez et traînerez le joug de cette vie mortelle (*Opusc.*). »

Après avoir débuté avec éclat dans la carrière de l'enseignement, saint Thomas reçut le sacerdoce et fut envoyé à Paris pour prendre ses premiers grades et donner des leçons publiques. Il était âgé de vingt-cinq ans : « Viginti quinque annos natus, magister est appellatus, publiceque philosophos ac theologos summa cum laude est interpretatus (*Brev. rom.*, 1882). » Il n'était pas encore à l'apogée de sa gloire; cependant le bruit de sa renommée remplissait déjà cette capitale, où les hommes de savoir s'étaient donné rendez-vous. Rien n'égalait la pureté angélique de ses mœurs, la tendre piété de son cœur et la prodigieuse activité de son esprit. Saint Bona-

venture qui occupait à Paris une position analogue à la sienne, recherchait son amitié; les princes le choisissaient pour arbitre; les populations se pressaient dans les églises afin d'entendre sa parole toujours si grave, si substantielle et si chrétienne; les maîtres les plus habiles lui proposaient leurs difficultés et regardaient ses réponses comme des oracles; ses disciples surtout assiégeaient sa chaire et admiraient la netteté de son langage, la régularité de sa méthode, la nouveauté de ses aperçus, la sûreté de ses raisonnements, la profondeur de son génie. Cet enthousiasme universel ne fut point une épreuve trop forte pour sa profonde humilité; mais il lui suscita des jalousies et des haines.

Les docteurs séculiers ne voyaient pas sans peine grandir l'influence des ordres mendiants que saint Thomas, saint Bonaventure et tant d'autres savants représentaient dans tous les centres du monde chrétien; ils profitèrent d'un conflit pour les exclure de l'université de Paris et les priver de leurs chaires. Le plus passionné, Guillaume de Saint-Amour, ne sut pas déguiser le vrai mobile de sa conduite : il attaqua dans ses leçons et dans ses écrits le jeune Thomas d'Aquin, dont il ne pouvait souffrir ni le talent ni le succès. Ce dernier continua sans se laisser émouvoir son enseignement public, ses prédications et la composition de ses ouvrages. C'est au milieu de ces troubles qu'il travailla au *Commentaire* du livre des *Sentences*. Il le fit suivre de ses *Controverses sur la vérité*, de cinq *Questions quodlibétiques*, du *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu*, et de deux opuscules qui contiennent en germe sa métaphysique et sa cosmologie : le *De ente et essentia*, et le *De principiis naturæ* (cf. Ch. Jourdain, t. I, p. 150-151). Il fallut l'ordre de ses supérieurs pour l'enlever au couvent de Saint-

Jacques, et l'envoyer en Italie plaider la cause des Dominicains et des Franciscains.

Quand le calme fut rétabli, grâce à la sagesse du souverain Pontife et à l'intervention du roi, il revint à Paris, et, en octobre 1257, il conquit le grade de docteur, malgré l'opposition de ses adversaires (1). L'éminence de son savoir ne pouvait plus être contestée, et la royauté sur les intelligences lui était assurée pour toujours; il avait choisi comme thèse de son doctorat un verset du Psalmiste que la postérité devait lui appliquer à lui-même : « Vous arrosez les montagnes des eaux qui descendent de vos hauteurs sublimes; la terre se rassasiera du fruit de vos œuvres (*Psalm.*, CIII, 13). »

Saint Thomas n'était âgé que de trente et un ans, et dix-sept ans à peine le séparaient du terme de sa carrière. Ce laps de temps est bien court; mais il marque parmi les plus importants dans l'histoire de l'esprit humain. C'est alors que le Docteur Angélique illumine le monde de tout l'éclat de sa doctrine; invincible champion de la vérité, il est sans cesse sur la brèche et semble se multiplier pour faire face à tous les ennemis à la fois. Au milieu de ces luttes, il est toujours calme, et il se montre aussi indulgent pour les hommes qu'implacable pour l'erreur : c'est « le plus saint des savants, et le plus savant des saints. » Il s'est peint lui-même dans cette page de ses Opuscules : « Il n'y a rien à redouter quand on a le bonheur d'appartenir à Jésus-Christ et de vivre de son esprit, quand on ne marche pas selon la chair et les désirs des passions, et qu'on embrasse avec joie la croix du Sauveur (*Contr. impugn. Relig.*, Epilog.). »

(1) C'est par erreur que des historiens fixent à l'année 1253 le retour de saint Thomas à Paris. — Cf. Echard, *Sum. S. Thom. vind.*

Il enseigna d'abord à Paris en qualité de docteur, ayant des bacheliers sous sa direction, et, pendant que les rois d'Espagne poursuivaient leurs victoires sur les Musulmans, il composa la *Somme contre les Gentils* pour combattre Averroès et ses disciples. A la même époque, il commenta les Épîtres de saint Paul et fut choisi pour arbitre dans la fmeu se question des accidents eucharistiques. Après avoir exposé son sentiment, disent les chroniqueurs, il mérita d'entendre le divin Maître lui dire : « Vous avez bien écrit ceci, Thomas (1). »

Le génie du saint Docteur se plaisait sur les hauteurs de la spéculation ; mais quand il descendait dans le domaine de la vie pratique, il n'était ni moins sûr ni moins puissant. Nous en avons la preuve dans ses relations avec Louis IX. Les historiens aiment à parler de ses distractions à la table du roi, et volontiers ils rapportent que, pendant un repas, il s'écria soudain : « Ceci est décisif contre Manès (cf. Bolland.); » ils ne le suivent pas d'assez près dans les conseils de la cour, et ils ne mettent pas en relief ses qualités d'homme politique. Il contribua cependant pour une part à la prospérité de la France, à sa tranquillité intérieure et à son influence morale sur les autres nations. Le pieux monarque, qui la gouvernait avec tant de sagesse et de bonté, admirait la science universelle de Vincent de Beauvais et la piété séraphique de frère Bonaventure ; mais, dans les affaires épineuses, il recourait de préférence aux lumières de saint Thomas (2). Plus tard, nous verrons quelle idée sublime

(1) Touron, *Vie de saint Thomas d'Aquin,* p. 159. — Cf. Guillaume de Tocco, dans les Bollandistes, au 7 mars.

(2) « Semper in rebus arduis dicti Doctoris requirebat consilium, quod frequenter expertus fuerat esse certum. » Bolland., *Acta Sanctorum,* 7 mart. Un historien fait cette observation : « C'était, comme on le

le Docteur Angélique a conçue d'un état chrétien, et nous pourrons de nouveau apprécier l'utilité de ses rapports avec le plus accompli de tous les princes.

La France allait perdre le trésor qu'elle possédait. Si Louis IX favorisait les sciences et les arts, Urbain IV personnifiait encore à un plus haut degré le mouvement intellectuel du XIIIe siècle. Il appela Thomas d'Aquin auprès de lui, pour se servir de son concours dans le grand projet qu'il méditait : la réunion des Grecs et des Latins. Docile à la voix du Chef de l'Église, le fils de saint Dominique céda sa chaire à son disciple Annibal de Molaria, et il se rendit à Rome, où il se livra, comme à Paris, au double ministère de l'enseignement et de la prédication. Il travailla aussi avec la même activité à la composition de ses ouvrages ; il revit les *Questions controversées*, le *Traité de l'âme* et l'*Apologie des ordres religieux*, il commenta le *Livre de Job* et écrivit cette explication de l'Évangile que nous appelons à juste titre la *Chaîne d'Or;* de plus, pour répondre au désir du Pape, il réfuta les erreurs des Grecs et indiqua la manière de les combattre dans l'opuscule intitulé : *Contra errores Græcorum*. Plusieurs de ces chefs-d'œuvre appartiennent surtout à la théologie ; mais les questions les plus élevées de la philosophie chrétienne y sont traitées avec une sûreté de vue et une netteté de langage qui ne laissent rien à désirer.

De tels services rendus à la vérité méritaient une récompense. Urbain n'était pas homme à l'oublier. Plus que personne, au milieu de ce grand siècle, il savait

voit, des mœurs bien étranges que celles de cette époque ; on n'y redoutait la robe d'un religieux, ni sur la chaire, ni sur la tribune telle qu'elle existait alors, ni même à la salle du banquet. » Bareille, 3e édit. p. 226.

agir en souverain et en chef de l'Église universelle. Il offrit des richesses et des honneurs à frère Thomas d'Aquin. Celui-ci se rappela la parole du bienheureux Jordan : « J'aime mieux voir porter un de mes religieux en terre, que sur une chaire épiscopale; » il refusa toute dignité, et ayant suivi le Souverain Pontife à Viterbe, à Orvieto, à Fondi, à Pérouse, il enseigna dans ces petites villes avec le même zèle que dans les grandes universités de Cologne, de Paris et de Rome. Sa marche ressemblait à celle d'un géant, qui doit parcourir une longue carrière et dont les jours sont mesurés. Il revint à Rome, distribua la parole de Dieu à la multitude, opéra des miracles et convertit deux rabbins juifs; en 1263, il assista comme définiteur au chapitre de l'ordre tenu à Londres; de retour en Italie, il proposa au Pape d'ériger une fête en l'honneur de l'Eucharistie, et composa cet office où il a traduit dans un langage à la fois si poétique et si noble, tous les élans de sa foi et toutes les tendresses de sa piété. Il entreprit, sous les yeux d'Urbain IV, une nouvelle campagne contre les philosophes arabes, ou plutôt contre leurs partisans, les manichéens d'Italie; pour les confondre, il écrivit son opuscule, *De unitate intellectus contra Averroïstas*. Dans la première année du pontificat de Clément IV, en 1265, il refusa l'archevêché de Naples et commença la *Somme théologique*, c'est-à-dire le principal monument du XIII[e] siècle et le plus beau produit du génie humain. Il y consacra les neuf dernières années de sa vie; mais il ne négligea pas ses autres travaux. Il écrivit ou compléta ses grands *Commentaires* sur la sainte Écriture et sur les principaux traités d'Aristote, de Denys l'Aréopagite et de Boëce; il vengea de nouveau les ordres religieux, et continua, toujours avec le même succès, l'enseignement de la philo-

sophie et de la théologie. Pendant son séjour à Bologne, en 1267, il exposa, dans le *De regimine principum*, ce que « les Livres saints, les philosophes et l'ensemble des grands hommes » nous apprennent sur la nature de l'autorité royale. C'est le résumé de la politique chrétienne du moyen âge.

Ce sage « instituteur des princes, » revint à Paris dans l'année 1269, et il put aider Louis IX de ses conseils, au moment où le pieux monarque allait entreprendre une nouvelle Croisade; il retourna ensuite à Bologne, et de là il se rendit à Rome, où il commença la troisième partie de la *Somme* et travailla aux *Commentaires* sur Boëce. Naples, qui avait été témoin des vertus de son enfance, fut le dernier théâtre où s'exerça l'activité de son zèle. C'est dans cette ville qu'il mérita d'entendre le divin Maître lui dire : « Thomas, vous avez bien écrit de moi; quelle sera votre récompense? Le serviteur de Dieu répondit aussitôt : Nulle autre, Seigneur, que vous-même (1). » Ses vœux allaient être exaucés. Il quitta Naples pour se rendre au concile de Lyon; il était accompagné du Père Réginald, son ami et son confident. La maladie le força de s'arrêter dans l'abbaye de Fossa-Nuova, non loin de Terracine. Il y mourut, le 7 mars 1274, après avoir commenté le *Cantique des cantiques*. Il n'avait pas encore achevé la quarante-huitième année de son âge. Les anciens chroniqueurs rapportent qu'Albert le Grand fut instruit de sa mort, et qu'il s'écria en versant des larmes : « Thomas d'Aquin, mon fils en Jésus-Christ, le flambeau de toute l'Église, vient de mourir; Dieu me l'a révélé. »

(1) « Neapoli, cum ad imaginem Crucifixi vehementius oraret, hanc vocem audivit : Bene scripsisti de me Thoma; quam ergo mercedem accipies? Cui ille: Non aliam, Domine, nisi teipsum. » *Brev. Rom.*, ann. 1882.

« Le Docteur Angélique, dit un historien, était d'une taille haute, droite et majestueuse; son corps semblait répondre à la hauteur, à la rectitude, à la noblesse de son esprit. Il avait une tête grande et belle, admirablement disposée pour toutes les fonctions intellectuelles. Son front était chauve avant le temps, comme la plupart des fronts où le génie a passé. Thomas fut d'une organisation tendre et flexible, qui se ployait aisément au plus léger mouvement de la pensée; cette délicatesse, toutefois, n'excluait pas la force et l'énergie. Le long exercice de toutes les vertus avait communiqué aux organes mêmes un caractère de mâle fermeté, dont, à première vue, ils n'eussent point paru susceptibles. De même que cette grande âme ne reculait jamais devant un acte d'humilité, de même son corps était devenu comme impassible en présence des plus terribles épreuves. Et ce courage qui convient si bien aux grands hommes, était d'autant plus inébranlable en celui-ci, qu'il découlait immédiatement d'une source divine; Thomas avait mis en Dieu sa confiance et son espoir. La piété, qui pénétrait son intelligence aussi bien que son cœur, se répandait comme un rayon du ciel sur sa noble physionomie; et combinée avec l'éclat du génie, avec l'expression de la bonté, elle complétait l'image la plus parfaite comme la plus aimable de ce que peut être l'homme dans son union avec Dieu (1). »

Si l'auréole de la sainteté et du génie ne brilla jamais sur un front avec plus d'éclat, jamais aussi la mémoire d'un homme ne fut entourée de plus d'honneur et de vénération. Le modeste religieux qui avait fui les dignités

(1) M. l'abbé Bareille, *Hist. de S. Thomas. d'Aquin*, 3e édit. p. 372-373. — Cf. P. Touron, p. 258.

pendant sa vie, fut placé sur les autels, le 18 juillet 1323, sous le pontificat de Jean XXII; dans la suite, ses précieux restes furent transportés à Toulouse, par les ordres d'Urbain V. Comme il avait vécu de la vie des anges, il reçut de Pie V le titre de *Docteur Angélique*; enfin Léon XIII, à la demande de la grande majorité des évêques, l'a proclamé le patron de toutes les écoles catholiques (1).

II. — Œuvres de saint Thomas d'Aquin (2).

Les œuvres que le génie de saint Thomas a enfantées, réalisent cette vaste encyclopédie des sciences divines et humaines dont nous trouvons l'ébauche dans Pierre Lombard, Jean de Salisbury (cf. tom. I, p. 327), Vincent de Beauvais et tant d'autres philosophes du moyen-âge. Pie V, le premier, les fit publier en dix-sept volumes in-folio, à la date de 1570. En ce moment, une édition monumentale se prépare sous les yeux de Léon XIII.

Il est difficile, souvent même impossible, de ranger dans un ordre chronologique les différents ouvrages sortis de la plume du saint Docteur. Tels traités ont été

(1) « Leo autem XIII, libentissime excipiens postulationes et vota omnium pene sacrorum Antistitum orbis catholici, ad tot præcipue philosophicorum systematum a veritate aberrantium luem propulsandam, ad incrementa scientiarum, et communem humani generis utilitatem, eum ex sacrorum rituum Congregationis consulto, per apostolicas litteras cœlestem patronum scholarum omnium catholicarum declaravit et instituit. » *Brev. Rom.* ann. 1882.

(2) Cf. P. Echard, *Script. Ordinis Prædic.*, 1719; Bernard de Rubeis, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ Aquin.*, 1750; Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, 1858; L.-C. Bourquard, *Doctrine de la connaissance d'après saint Thomas*, 1877; Werner.

revus ou composés à diverses reprises; tels autres, en particulier les deux *Sommes*, ont demandé plusieurs années de travail. Cette question, du reste, est d'un intérêt secondaire. Saint Thomas n'a point connu les égarements de la jeunesse et les périodes de défaillance, qui ont coûté tant de larmes à Augustin : il n'a pas eu à écrire ses *Confessions* et ses *Rétractations;* aussi tous ses ouvrages, les premiers comme les derniers, sont-ils en général l'expression exacte et définitive de sa pensée.

La critique attache plus d'importance à l'authenticité. Les historiens qui ont étudié cette question, à la suite du père Echard et de Bernard de Rubeis, ont reconnu dans les œuvres attribuées au Docteur Angélique des traités apocryphes et des passages interpolés; mais, de l'aveu de tous, ces fragments eux-mêmes sont utiles à consulter, parce qu'ils reproduisent l'enseignement de saint Thomas.

Parmi les ouvrages authentiques, citons d'abord les *Commentaires* sur Aristote, que M. Jules Simon range à bon droit parmi « les plus instructifs et les plus profonds qu'on puisse lire (*Man. de philos.*, p. 552). » En voici la liste : *In librum Perihermeneias; In primum et secundum libros Posteriorum Analyticorum; In octo libros Physicorum; In libros quatuor de Cœlo et mundo; In libros de Generatione et corruptione; In quatuor libros Meteororum; In libros de Anima; In librum de Sensu et sensato; In librum de Memoria et reminiscentia; In librum de Somno et vigilia; In XII libros Metaphysicorum; In X libros Ethicorum; In VIII libros Politicorum*. Cette liste ne contient pas les *Catégories*, les *Premiers Analytiques*, les *Réfutations sophistiques*, les *Grandes Morales*, la *Morale à Eudème*, la *Poétique*, la *Rhétorique* et l'*Histoire des Ani-*

maux (1). La physique et la métaphysique offraient de grandes difficultés; d'autre part, Grégoire IX avait donné ordre de corriger scrupuleusement cette partie des œuvres d'Aristote (p. 7). Saint Thomas y consacra tous ses soins; il se procura un texte correct et le soumit à l'exégèse la plus rigoureuse; il ne se contenta pas, comme ses devanciers, d'une glose ou d'une paraphrase: « Quodam singulari et novo modo (tradidit) (Tholom., *Hist. eccl.*, l. XXII, c. 24). » L'étude de ce chef-d'œuvre arrachait des cris d'admiration à l'italien Bonghi : « C'est un grand homme que saint Thomas, dit-il. Quel génie pénétrant et ferme! Quelle clarté et quelle concision! Il n'y a pas de difficulté qui le décourage, pas de question qui le rebute, pas d'obstacle qui l'arrête (*La Métaph. d'Aristot.*, p. XII). »

Le saint Docteur a commenté avec le même talent et la même profondeur le *de Hebdomadibus* et une partie du *de Trinitate* de Boëce (2), le *de Divinis nominibus* de Denys l'Aréopagite, les *Sententiæ* de Pierre Lombard et plusieurs livres de la sainte Écriture. Le *de Hebdomadibus* est un petit traité de métaphysique où la question de l'essence est examinée sous ses principaux aspects. Le *de Trinitate* renferme la solution des problèmes les plus élevés sur la connaissance des choses divines et sur la méthode que notre esprit doit suivre dans les sciences spéculatives, en particulier dans la physique générale, dans les mathématiques et la métaphysique. Les autres commentaires se rapportent moins directement à la phi-

(1) Saint Thomas n'a pas commenté le premier livre du traité de l'*Ame*, ni les quatre derniers livres de la *Politique*.

(2) L'opuscule, *Super lib. Boetii de consolatu philosophico*, est apocryphe.

losophie; mais nous y trouvons, à chaque page, des aperçus d'une grande richesse et des réflexions qui nous révèlent les pensées les plus profondes du Docteur Angélique. Personne n'a montré à la fois tant d'exactitude, d'érudition et de sagacité (1). « Si, par exemple, il explique le livre de Job, c'est afin de pénétrer les voies cachées de la Providence, lorsqu'elle permet l'affliction du juste et le triomphe de l'impie. S'il développe les magnificences des *Psaumes*, c'est en dégageant le haut enseignement métaphysique renfermé dans les chants du Roi-Prophète. Lorsqu'il aborde l'explication des saints Évangiles, il a devant lui l'immense horizon de la théologie chrétienne.... Mais c'est principalement quand il interprète saint Paul que l'Ange de l'école se montre vraiment digne de son modèle et digne de lui-même (cf. Jourdain, tom. I, 97-98). »

Aux *Commentaires* dont nous venons de parler, il faut joindre plusieurs ouvrages d'un genre tout différent. Les uns appartiennent à la polémique et rappellent les grands débats du XIII[e] siècle; les autres résument l'enseignement du Docteur Angélique soit sur des points particuliers, soit sur l'ensemble de la philosophie ou de la théologie; quelques-uns sont du domaine de la piété chrétienne. Ils sont rangés sous trois titres généraux : les *Questions controversées*, les *Questions quodlibétiques* et les *Opuscules*.

Les *Quæstiones disputatæ* sont au nombre de sept. Elles traitent de la *puissance* de Dieu, du *mal*, des créatures *spirituelles*, de l'*âme*, de l'*union* du Verbe incarné avec la nature humaine, des *vertus* et de la *vérité*. La méthode est celle que nous trouverons bientôt dans les deux

(1) Erasme. Cf. apud Rubeis, t. VI, p. 8.

Sommes : l'auteur expose d'abord les difficultés de ses adversaires ; il développe ensuite son propre sentiment et donne la réponse aux objections. Il est du plus haut intérêt pour l'histoire de la Philosophie d'assister à cette lutte intellectuelle. C'est bien l'Ange de l'école avec la puissance de son génie et l'étendue de son érudition ; saintement passionné pour les droits de la vérité, il poursuit l'erreur dans tous ses retranchements : il attaque avec une égale vigueur le *dualisme* des Manichéens (*de Malo*, q. 1, etc.) et le panthéisme des Arabes (*de Spirit. creatur.* et *de Anima*) ; il nous fournit des armes invincibles contre les rationalistes modernes (*de Pot.*, q. VI, et *de Verit.*, q. XII), contre tous ceux qui rejettent l'union substantielle de l'âme et du corps (*de Spirit. creatur.*), contre les athées et les déistes (*de Pot.*, q. I-V, et *de Veritat.*, q. V), contre l'erreur capitale des matérialistes, des positivistes et des sensualistes qui font de la vérité une nuance de l'entendement et lui refusent tout caractère d'immutabilité (*de Verit.*, q. I). Cette partie trop peu connue des œuvres de saint Thomas suffirait pour justifier ce passage de l'Encyclique *Æterni Patris* : « Illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. »

Aux *Quæstiones disputatæ* se rattachent les douze *Quodlibeta*. La méthode est la même, et souvent aussi ce sont les mêmes sujets ; mais la marche est plus libre, et les questions se suivent parfois sans lien logique : on dirait une série de notes diverses réunies sous un titre commun, ou plutôt la solution des difficultés qui étaient soumises au Docteur Angélique en dehors des cours habituels. Dans ces entretiens particuliers, l'élève a coutume d'interroger le maître sur les points fondamentaux et sur

les thèses les plus controversées. A ce point de vue, les *Quodlibeta* peuvent nous fournir des détails intéressants pour l'histoire de la Philosophie. Les principales questions sur lesquelles on revient sans cesse, concernent l'origine, la nature et l'objet de la *connaissance* (1), la *matière* et la *forme* (2), la *création ex nihilo* (3), la *distinction* de l'essence et de l'existence, de la puissance et de l'acte, de la substance et des accidents (4).

Les *Opuscules*, soit à cause de leur nombre, soit à cause de leur importance, méritent une place d'honneur dans les œuvres de saint Thomas. Ils ressemblent, pour le fond, aux *Quæstiones Disputatæ* et aux *Quodlibeta;* mais la forme est ordinairement différente. L'auteur emploie de préférence la méthode *expositive :* au lieu de mettre en relief les objections des adversaires, il explique la doctrine de l'école dans un langage concis, et souvent même il énumère à peine les arguments qui militent en faveur de sa thèse (5). C'est donc une erreur de penser que sa marche est toujours uniforme, toujours monotone, et qu'il ne varie jamais ses procédés scientifiques.

Les *Opuscules* embrassent toutes les parties de la Philosophie scolastique : ceux qui ont pour titre, *de Quatuor oppositis*, *de Fallaciis*, *de Propositionibus modalibus*, appartiennent à la Logique; les grandes questions de la Philosophie réelle, c'est-à-dire de l'Ontologie, de la Cos-

(1) Cf. *Quodlib.*, III, 9; IV, 1; VII, 1; VIII, 2; X, 4 et 8; XI, XII, 2, 7 et 8.

(2) Cf. *Quodlib.*, III, 1 et 8; IX, 4; XII, 6.

(3) Cf. *Quodlib.*, IV, 3 et 4; IX, 5; XII, 5.

(4) Cf. *Quodlib.*, II, 2; X, 3; XII, 4.

(5) Quelques Opuscules, en particulier le *de Hebdomadibus* et le *de Trinitate* dont nous avons dejà parlé, se rattachent pour la forme aux *Commentaires* ou aux *Questions controversées*.

mologie, de la Psychologie et de la Théologie naturelle, sont étudiées avec soin et résolues dans les Opuscules qui sont intitulés : *de Ente et essentia*, *de Hebdomadibus*, *de Principiis naturæ, de Principio individuationis, de Fato*, *de Æternitate mundi contra murmurantes*, *de Occultis naturæ operibus*, *de Mixtione elementorum*, *de Instantibus*, *de Judiciis astrorum*, *de Sortibus*, *de Motu cordis*, *de Unitate intellectus contra Averroïstas*, *Tractatus insignis de Substantiis separatis*, *de Natura verbi intellectus*, *de differentia Verbi divini et humani;* le *de Regimine principum* est un traité complet de morale sociale; enfin, le *Compendium de Théologie*, l'*Office* du Saint-Sacrement et les *Sermons* eux-mêmes renferment un grand nombre de questions qui sont du domaine de la raison. Si l'Ange de l'école n'est jamais philosophe sans être théologien, il est vrai de dire aussi qu'il n'est jamais théologien sans être philosophe (1); il le prouve à chaque page de ses ouvrages, en particulier dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme théologique*.

L'auteur de la *Somme contre les Gentils* se propose de réfuter les erreurs de son temps sur la foi catholique : « Assumpta ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios (l. I, c. II). » Comme il s'adresse non-seulement aux Juifs et aux hérétiques, mais aussi aux mahométans et aux incrédules de toute

(1) Cf. *Compend. Theolog.*, c. LXVII-CXLIII. — Nous lisons ce passage dans l'Office du Saint-Sacrement : « *Accidentia* autem *sine subjecto* in eodem (Sacramento) subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum : et sensus a deceptione reddantur immunes, qui de accidentibus judicant sibi notis. »

nuance, qui n'admettent pas l'autorité divine, il a recours aux lumières de la raison que tout homme doit admettre (1). Il divise son travail en quatre livres. Le premier a pour objet l'existence et les attributs de Dieu; le deuxième traite de la création; dans le troisième, Dieu est considéré comme le terme suprême de toute créature raisonnable; le dernier nous montre l'intervention du Christ pour relever l'homme déchu et le conduire à sa fin. Rien de plus simple et de plus grand tout à la fois que cette synthèse où Dieu nous apparaît successivement comme l'Être souverainement parfait, comme le créateur et la fin de toutes choses, comme le médiateur entre le ciel et la terre. La richesse des détails répond à la beauté du plan. La nature de Dieu, ses attributs, sa vie, sa béatitude (l. I); toutes les créatures échelonnées dans un ordre parfait et liées entre elles par des causes efficientes et finales, l'homme surtout avec son âme, son corps, ses facultés et ses prérogatives (l. II); la nécessité pour un être de tendre à sa fin ou à son bien, et la sagesse de la Providence qui gouverne toutes choses d'après des lois constantes et universelles, la chute de l'homme, le péché et ses conséquences (l. III); l'économie admirable de la Rédemption, le Verbe qui s'incarne et devient notre médiateur, la grâce de l'Esprit-Saint qui nous rend agréables à Dieu et nous aide à faire le bien, la vie future où les méchants sont punis et les justes récompensés (l. IV); toutes ces grandes questions et celles qui s'y rattachent, avec les mille objections des philosophes arabes et des théologiens du XIIIe siècle, sont soumises à un examen sérieux et résolues, autant que

(1) « Necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur; quæ tamen in rebus divinis deficiens est. » L. I, c. II.

possible, selon les lumières de la raison. Les historiens l'ont dit à bon droit, la *Somme contre les Gentils* est un des ouvrages qui font le plus d'honneur à saint Thomas (cf. Bareille); elle est cependant inférieure au chef-d'œuvre dont il nous reste à parler.

L'Ange de l'école, au témoignage du pape Jean XXII, « a fait autant de miracles qu'il a composé d'articles; il a fourni à lui seul plus de lumières à l'Église que tous les docteurs ensemble, et on profite plus pendant une année avec ses livres, que pendant une vie entière avec les livres des autres (1). » Ces paroles s'appliquent surtout à la *Somme Théologique*. Nous trouvons dans cet ouvrage le saint Docteur avec l'empreinte de son génie, la rigueur de sa méthode, l'étendue de son érudition et la précision de son langage. Il nous indique lui-même le but qu'il se propose : il veut composer, à l'usage des étudiants, un résumé clair et substantiel de la doctrine sacrée (2). L'authenticité que Launoy révoque en doute, la date de la composition et le plan général sont nettement indiqués dans ce passage de Tholomée (*Hist. eccles.*, l. XXII, c. XXXIX) : « Au temps du pontife Clément IV,

(1) « Tot fecit miracula, quot scripsit articulos..... Doctrina ejus non potuit esse sine miraculo. » Cf. *Bolland.*, 7 mart.

(2) « Propositum nostræ intentionis in hoc opere est ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios in iis quæ a diversis conscripta sunt plurimum impediri : partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia frequens eorum repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. » Prolog.

frère Thomas écrivit une *Somme*, qu'il divisa en trois parties. La première partie, appelée *naturelle*, parce qu'il y est parlé de la nature des choses, traite d'abord de l'Être divin, et ensuite des êtres créés. La seconde partie, appelée *morale*, comprend deux sections, l'une, sous le titre de *Prima secundæ*, expose les *principes généraux* de la science de la morale; l'autre, *Secunda secundæ*, pénètre dans le *détail* des vertus et des vices. Elle est ornée d'un grand nombre de textes empruntés aux philosophes et aux écrivains sacrés. Dans une troisième partie, appelée *sacramentelle*, il est traité des sacrements et de l'incarnation du Verbe (cf. Ch. Jourdain, p. 116-117). » Cette dernière partie est inachevée, et le *supplément*, bien qu'il soit tiré des œuvres du saint Docteur, n'a ni le même cachet ni la même perfection.

Essayons de saisir, dans son ensemble, ce plan à la fois si logique et si fécond. *Dieu* est placé au sommet de l'échelle des êtres. Nous ne pouvons pas le contempler face à face; mais, à l'aide de la raison et de la foi, il nous est donné de saisir son existence, et même de soulever un coin du voile qui nous cache l'infinie perfection de son essence, l'unité de sa nature et la trinité de ses personnes (p. I, q. 2-43). Au-dessous de lui sont les *créatures* sorties de ses mains. Toutes portent en elles-mêmes une image ou un vestige des attributs divins : elles sont bonnes, mais à des degrés différents (q. 44-49). L'*ange*, par sa nature, est de tous les êtres le plus voisin de Dieu (q. 50-64). Puis c'est le monde visible, avec l'*homme* qui en est le roi et en même temps le chef-d'œuvre (q. 65-102). Dieu n'abandonne point sa créature après lui avoir donné l'existence; il gouverne toutes choses avec sagesse, et les lois de sa *Providence* sont infaillibles; il se réserve toutefois de suspendre leur

action et d'agir en dehors de leur cours habituel; il se sert aussi du ministère des anges pour accomplir auprès des hommes les desseins de sa miséricorde (q. 103-117). Il veut être lui-même notre *fin :* il a créé notre intelligence pour le connaître, notre volonté pour l'aimer; mais cette félicité suprême doit être une récompense, il faut la mériter (p. 1ª 2æ, q. 1-5). Or, ce mérite est attaché à l'*acte humain* (q. 6-20). De nos actes naissent des *vertus* et des *vices*, c'est-à-dire des *habitudes*, des dispositions qui nous portent au bien ou au mal (q. 21-67). Aux vertus s'ajoutent encore les *dons* du Saint-Esprit (q. 68-70). Si, abusant de tous ces moyens, nous cédons à l'appât du vice, nous *péchons* (q. 71-89). Il existe une règle qui nous sert à discerner le bien et le mal, et nous dirige dans nos actions : c'est la *loi* (q. 90-108). Réduits à nos seules forces, nous sommes incapables d'en remplir les préceptes; mais la *grâce* de Dieu nous prête son secours et devient la source du vrai mérite (q. 109-114). Sous sa divine influence, toutes les vertus germent et grandissent en nos âmes : au premier rang, figurent la *foi*, l'*espérance* et la *charité;* viennent ensuite la *prudence*, la *justice*, la *force* et la *tempérance*, avec le cortège de vertus qui les accompagne (p. 2ª 2æ, q. 1-170). L'âme ainsi purifiée, transformée, est favorisée parfois des privilèges les plus extraordinaires, et elle s'élève aux degrés les plus sublimes de la perfection chrétienne (q. 171-189). Pour nous aider dans cette marche, le *Fils* de Dieu s'est fait *homme*, il s'est constitué notre rançon, et il a établi les *sacrements* ou les canaux de la grâce (p. III, q. 1-90).

Tel est, dans ses grandes lignes, ce livre incomparable que les Pères des Conciles ont placé sur les autels, à côté de la Bible, et ont regardé comme l'expression la plus fidèle de la vérité catholique. Les philosophes peu-

vent aussi le revendiquer comme le chef-d'œuvre de la raison humaine.

La *Somme Théologique*, et, en général, toutes les œuvres que nous venons d'analyser, attestent dans l'auteur une *érudition* très-vaste et une grande force de *génie*. Tel est le double caractère que Léon XIII fait ressortir dans ce passage de l'Encyclique *Æterni Patris* : « Inter Scholasticos doctores, omnium princeps et magister, longe eminet *Thomas Aquinas;* qui, uti Cajetanus animadvertit, veteres *doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est.* Illorum doctrinas, velut dispersa cujusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicæ Ecclesiæ singulare præsidium et decus jure meritoque habeatur. Ille quidem ingenio docilis et acer, memoria facilis et tenax, vitæ integerrimus, veritatis unice amator, divina humanaque scientia prædives, soli comparatus, orbem terrarum calore virtutum fovit, et doctrinæ splendore complevit. Nulla est philosophiæ pars, quam non acute simul et solide pertractarit : de legibus ratiocinandi, de Deo et incorporeis substantiis, de homine aliisque sensibilibus rebus, de humanis actibus eorumque principiis ita disputavit, ut in eo neque copiosa quæstionum seges, neque apta partium dispositio, neque optima procedendi ratio, neque principiorum firmitas aut argumentorum robur, neque dicendi perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quæque explicandi facilitas desideretur. »

Le *style*, que M. Ch. Jourdain et plusieurs historiens modernes ont jugé trop sévèrement (1), est un modèle

(1) « S'il est généralement difficile de reconnaître un auteur à son

pour la littérature philosophique : il est ferme, sobre, précis; toujours grave, toujours en rapport avec la pensée; sans ornement inutile, sans recherche affectée. Il est faux de dire qu'il soit sans couleur. A chaque page, surtout dans les sermons et dans les ouvrages destinés aux jeunes gens, nous trouvons de ces exemples frappants, de ces comparaisons ingénieuses, de ces images, de ces figures naturelles qui montrent la vérité comme du doigt et la gravent dans l'esprit. Saint Thomas veut-il prouver qu'il existe dans l'animal une force « *estimative* » différente des autres sens, il cite l'exemple de l'oiseau qui choisit la paille pour faire son nid, de la brebis qui reconnaît son agneau entre mille, ou fuit le loup comme son ennemi le plus dangereux (1). Veut-il engager ses auditeurs à distribuer leurs aumônes avec sagesse, il leur conseille d'imiter la poule qui, « venant à rencontrer un épi, ne l'offre pas tout entier à l'un de ses poussins, mais l'égrène et le partage entre tous les membres de sa petite famille (2). » Son langage se prête à tous les mouvements de sa pensée : tantôt il est simple, familier; tantôt il a de l'ampleur et de la majesté. Nous ne connaissons rien de plus saisissant que ce ta-

style, combien la difficulté n'est-elle pas accrue quand ce style n'a rien de saillant, lorsqu'il ne se distingue ni par la véhémence, ni par la richesse, ni par l'éclat; lorsque enfin ses principales qualités sont la simplicité, la précision, la clarté, mêlées à beaucoup de défauts? Je ne crois pas faire injure à saint Thomas, je crois exprimer une vérité vulgaire en disant qu'il n'est pas un grand écrivain. » Ch. Jourdain, t. I, p. 71.

(1) Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4. — « Ovis cognoscit *hunc agnum*, non in quantum est *hic agnus*, sed in quantum est ab ea *lactabilis*. » *De anima*, II, lect. 13.

(2) *Serm.* VII. — Voir M. l'abbé Boursin, *La prédication au* XIII[e] *siècle et les sermons de saint Thomas.*

bleau de la béatitude divine : « Quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, totum eminenter in divina beatitudine præexistit : de contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero, gubernationem totius universi; de terrena vero felicitate quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturæ (*Sum. Theol.*, p. I, q. 26, a. 4). » La plume du saint Docteur ne s'est pas exercée avec moins de succès dans la poésie. Que de fois n'avons-nous pas admiré cette prose et ces hymnes que l'Église nous met sur les lèvres, pendant l'octave de la Fête-Dieu. La piété du saint, l'inspiration de l'homme de génie, la précision du théologien se retrouvent dans ces pages que Santeuil préférait à toutes ses compositions (1). L'Ange de l'école a choisi ses expressions et soigné jusqu'à la forme de son langage. Du reste, ce serait encore une erreur de penser qu'il négligeait son style. Si les historiens le représentent dictant à plusieurs secrétaires à la fois, nous pouvons aussi nous le figurer penché sur ses manuscrits et occupé à polir sa phrase. Nous en avons des preuves abondantes. L'autographe de la *Somme contre les Gentils*, reproduit en fac-simile par M. l'abbé Uccelli, est chargé

(1) Santeuil aurait donné tous ses vers pour une strophe du *Verbum supernum prodiens* :

« Se nascens dedit socium,
» Convescens in edulium,
» Se moriens in pretium,
» Se regnans dat in præmium. »

de corrections, et les ratures tiennent autant de place que le texte définitif.

Saint Thomas est *écrivain;* mais, avant tout, il est *penseur.* Si, au témoignage de son ami, le frère Réginald, il doit surtout à la prière cette science merveilleuse qui l'élève au-dessus des autres docteurs (1), ne craignons pas d'ajouter qu'il n'aurait jamais régné en souverain sur les intelligences, sans la profondeur de ses réflexions, la sûreté de son coup d'œil et la maturité de son jugement. Il saisit avec une admirable précision les droits et les devoirs de la *raison* et de la *foi*, leurs rapports mutuels et le secours qu'elles se prêtent; appuyé sur les premiers principes et sur les faits de l'expérience, il descend jusqu'aux dernières conclusions ou atteint les sommets les plus élevés de la science; sa *méthode*, toujours rigoureuse dans la forme, n'a rien d'absolu dans les procédés : elle est tout ensemble *inductive* et *déductive* (2); son but principal est de montrer l'*accord* de la Théologie et de la Philosophie, mais il se garde de les confondre : il tient toujours le juste milieu entre les excès du traditionalisme et du rationalisme : « Philosophicas conclusiones angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quæ quam latissime pa-

(1) Cf. P. Touron et Bolland. — « Nunquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi post orationem. In difficultatibus locorum sacræ Scripturæ, ad orationem jejunium adhibebat. Quin etiam sodali suo fratri Reginaldo dicere solebat, quidquid sciret non tam studio aut labore suo peperisse, quam divinitus traditum accepisse. » *Brev. rom.*, 7 mart. an. 1882.

(2) Plusieurs philosophes modernes se trompent, en affirmant que saint Thomas « n'a pas suivi d'autre procédé que celui qui va du général au particulier, à savoir, la *déduction.* » Ch. Jourdain, t. II, p. 306. — Cf. *Dict. des sciences philos.*, art. *Scol.;* Alfred Fouillée, *Hist. de la Philos.*, p. 197 et 198.

tent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. — Præterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta præstolari, quam quæ jam est per Thomam consecuta (*Encycl. Æterni Patris*). »

Notre but n'est pas d'exposer, dans son ensemble, la doctrine de saint Thomas; nous devons nous borner à faire connaître sa philosophie.

III. — Doctrine philosophique de saint Thomas d'Aquin.

« Toute la philosophie de saint Thomas » repose sur la solution du problème de la connaissance (M. Bourquard, p. 1). Nous allons donc exposer d'abord la *théorie intellectuelle* du Docteur Angélique; nous en ferons ensuite l'application à la *Logique*, à la *Métaphysique générale*, au *Monde*, à l'*Ame humaine*, à *Dieu* et à la *Morale*, plus spécialement à la *Politique*.

1°, *Théorie intellectuelle*. — De même que, dans les corps, il faut admettre deux principes, l'un *matériel*, l'autre *formel*; ainsi, dans l'ordre intellectuel, il importe de distinguer la *puissance* et l'*acte*. La puissance ne se détermine pas elle-même à agir : elle a besoin d'une cause qui la mette en mouvement. — Or, l'âme humaine, par rapport à la vérité, est d'abord en *puissance*, et non pas en acte : elle peut connaître; mais elle ne connaît

pas en réalité : « Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium (1). » — Il n'existe point d'idée « *innée* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 3); » seulement, outre la faculté, nous devons admettre des dispositions naturelles, des inclinations ou des « *habitudes* » qui facilitent l'exercice de nos puissances (2). — D'autre part, nous ne voyons pas Dieu face à face; nous le contemplons seulement dans ses œuvres comme à travers un miroir. Toutefois, il a déposé en nous un rayonnement ou une participation de sa lumière; et, de même que nous voyons les corps, non pas dans le soleil, mais par la lumière du soleil, ainsi voyons-nous toutes choses, non pas en Dieu, mais par la lumière que nous avons reçue de Dieu (3).

L'énergie de la faculté, les dispositions innées et la lumière naturelle ne suffisent pas pour déterminer le passage de la *puissance* à l'*acte :* le secours de la cause première, ou le *concours* divin, est indispensable (4); de plus, il faut que l'*objet* se présente, en quelque sorte, à la faculté, et exerce sur elle la fonction de moteur extrinsèque (*Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4, et II *de Anim.*,

(1) *Sum. Theol.,* p. I, q. 79, a. 2; q. 84, a. 3; 1ª 2æ, q. 63, a. 1.

(2) In ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita, tam scibilium quam agendorum. » *Sum. Theol.,* p. 1ª 2æ, q. 63, a. 1. — *Sum. C. Gent.,* p. II, c. 83.

(3) « Dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. » *Sum. Theol.,* p. I, q. 84, a. 5.

(4) « Sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut *movens* et *applicans* virtutem ad agendum. » *De Pot.,* q. 3-, a. 7.

lect. 10). — Pendant que l'âme est unie au corps en qualité de principe substantiel, son objet immédiat et « *proportionné,* » est l'*essence* des choses matérielles, ou les *formes* qui existent dans les individus, au sein de la nature : « Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est *quidditas*, sive natura in materia corporali existens » (q. 84, a. 7). — Comme ce n'est pas l'entendement, mais le sens, qui se trouve en rapport direct avec les objets extérieurs, il suit de là que nos connaissances commencent par le sens et se perfectionnent dans l'entendement (1). Le sens étant une faculté organique, il connaît les objets extérieurs en tant qu'ils sont *matériels* et « *singuliers;* » l'intellect connaît même les corps d'une « connaissance *immatérielle, universelle* et *nécessaire* (2). »

La présence de l'objet ne suffit pas encore pour expliquer l'acte de la connaissance; cet objet, en effet, ne s'unit pas immédiatement à la faculté. Il est nécessaire, dit saint Thomas, d'admettre une certaine « *assimilation* du sujet qui connaît et de la chose qui est connue (3). » En vertu de cette assimilation, le sujet est modifié, et il reçoit en lui-même une *image,* ou une représentation fidèle de l'objet. Cette image modifie le sujet; mais elle ne transforme pas sa nature, elle est plutôt transformée en lui : dans le sens, elle est sensible; dans l'intellect, elle est intelligible. De là les noms de « *species sensibilis,* » et de « *species intelligibilis.* »

(1) « Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. » *Loc. cit.*, q. 85, a. 3.

(2) « Sensus est *singularium*, intellectus autem *universalium.* » Q. 85, a. 3, et q. 84, a. 1. — M. Hauréau confond l'idée générale avec le jugement. *Diction.,* 1876, p. 1727.

(3) « Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. » *Sum. contra Gent.,* l. I, c. 65.

Ces images ou modifications ne naissent pas de la même manière dans le sens et dans l'entendement; le sens, en effet, est, par ses organes, en rapport immédiat avec les objets matériels, et il est d'abord plus passif qu'actif : c'est l'image imprimée dans l'organe qui détermine l'acte de la sensation. Cette image ne se forme point, comme l'enseigne Démocrite, par une émission de particules, qui s'échappent des objets matériels : « Non per modum *defluxionis* (q. 84, a. 6); » mais par l'action du corps sur l'organe au moyen de la lumière, ou de tout autre agent physique : « Per *impressionem* sensibilium in sensum (q. 84, a. 6). » L'*acte* de la sensation qui suit l'impression organique, s'achève dans l'organe même, et le sens externe, à l'aide de l'image, perçoit directement l'objet qui lui est propre.

L'intellect est une faculté de l'âme seule; il ne peut donc être modifié par aucune impression matérielle. L'image reçue dans le sens externe et conservée dans l'*imagination*, lui fournit seulement la *matière* sur laquelle doivent s'exercer ses premières opérations (1). L'intellect actif répand sa lumière sur cette image, et, par la force d'*abstraction* dont il est doué, il la dépouille de toutes les conditions individuelles et la rend *intelligible;* celle-ci passe aussitôt dans l'intellect possible, l'informe en quelque sorte, et lui sert de *moyen* pour concevoir l'*essence* des choses matérielles (2). Ce *concept* ou *verbe mental* ter-

(1) « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo *materia causæ.* » *Sum. Theol.,* p. I, q. 84, a. 6.

(2) « Phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem. » Q. 84, a. 6. — « Species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo ntelligit intellectus. » Q. 85, a. 2.

mine l'action *directe* de l'entendement : « Prius naturâ est intellectus informatus specie..... quam gignitur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus (*Opuscul. de Natur. verbi intellect.*). » Il est suivi de la *réflexion* par laquelle l'intellect, se repliant sur lui-même, connaît son acte et la forme intelligible ou le produit antérieur de l'abstraction : « Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum *intelligere*, et *speciem* qua intelligit (q. 85, a. 2). »

Après avoir analysé l'*acte* de la connaissance, il est facile de comprendre la théorie de l'*universel*.

Saint Thomas distingue la *forme exemplaire* en *Dieu*, la *forme substantielle* ou l'exemplaire divin réalisé dans les *individus*, la *forme idéale* dans l'intellect *avant* et *après* la *réflexion*. Les types permanents, comme les appelle saint Augustin, n'existent pas à l'état de formes séparées; ce sont les idées de Dieu, ou les exemplaires éternels de toutes choses (cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 15, a. 3). Dans les créatures, nous avons une copie fidèle, une imitation des types nécessaires; mais toute essence réelle, toute nature est une et individuelle. L'universel ne peut donc exister en lui-même. Il est cependant en *puissance* dans les individus; car tous les êtres d'un genre ou d'une espèce étant créés d'après un même type, leur nature a des caractères intrinsèques de ressemblance, et, de plus, elle est *communicable* à un nombre illimité de sujets. L'intellect, à l'aide de la forme intelligible, saisit d'abord cette nature par un acte *direct*, sans distinguer si elle est individuelle ou universelle; ensuite, « la réflexion commence, les comparaisons d'objets semblables constituent des groupes, donnent lieu à noter des diffé-

rences, et aboutissent à une définition (1). » Dans le premier cas, l'universel est *direct*, et a dans les choses un *fondement* réel; dans le second cas, il est *réflexe* ou *formel*, et n'existe que dans l'*intellect*. Voici les paroles de saint Thomas : « Cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur; scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas; ipsa igitur *natura* cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in *singularibus;* sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel *intentio universalitatis*, est *in intellectu.* Et hoc possumus videre per simile in sensu; visus enim videt colorem pomi sine ejus odore; si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter *humanitas* quæ intelligitur, non est nisi in *hoc* vel in *illo homine;* sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ *speciei*, et non *individualium* principiorum (*Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 2, ad 2um). »

Saint Thomas n'est ni réaliste, ni conceptualiste, ni nominaliste. D'une part, il n'admet pas que l'universel existe, soit comme forme séparée, soit comme substance commune à plusieurs individus; d'autre part, il soutient

(1) L. C. Bourquard, p. 189. — Cf. S. Thomas, *De Verit.*, q. 7, a. 9. — *Qq. disp., de Anim.*, a. 4 : « Intelligit intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. » — *Contra Gent.*, l. I, c. 65 : « Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. »

que l'universel suppose un fondement réel dans les objets. Il est *réaliste mitigé* (1).

2°, *Logique* (2). — Les *notions universelles*, selon l'expression de saint Thomas, sont des semences ou des germes de *science*. Les classer, les définir, les diviser; les associer, pour former des propositions, des raisonnements; les disposer dans un ordre scientifique, d'après les règles d'une méthode rigoureuse; tel est le but de la *Logique* : « Ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad *rationalem* philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones (3). »

Le terme de l'acte intellectuel, avons-nous dit, est le *verbe mental*. Il représente d'abord en notre âme l'objet de la connaissance; mais, pour se manifester, il s'exprime à son tour dans une parole ou dans un signe sensible, que nous appelons le terme *oral*. C'est pourquoi, selon l'ordre chronologique, le langage ne peut être antérieur à la pensée (*Periherm.*, lect. 1 et 2). Deux termes unis ou séparés par une affirmation ou une négation forment une *proposition* logique, et on donne le nom de *syllogisme* à l'argument composé de trois termes, dont l'un sert aux deux autres de comparaison et de mesure.

(1) De Gérando et M. Hauréau placent saint Thomas au nombre des conceptualistes; Prantl l'accuse d'enseigner un réalisme qui implique des contradictions; M. Delaunay compare son procédé à un tour d'escamotage. Cf. L. C. Bourquard, p. 185-186. — Ceux qui attaquent la théorie de saint Thomas, l'ont en général peu comprise.

(2) Cf. *Perihermeneias seu de Interpretatione; Poster. Analyt.; De Quatuor oppositis; De Fallaciis; De Propositionibus modalibus.*

(3) *In X Ethic.*, l. I, lect. 1. — « Ars quædam necessaria est, quæ sit directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. » *Post. Anal.*, I, lect.

Tout ce mécanisme habilement combiné, sagement équilibré dans toutes ses parties, est l'*instrument* de la science; l'esprit en fait usage soit pour découvrir, soit pour démontrer le vrai et le faux (*Poster. Analyt.*).

Au terme, à la proposition et à l'argument correspondent trois *opérations*, l'*appréhension*, le *jugement* et le *raisonnement* : par la première, nous saisissons l'essence d'une chose en elle-même; la deuxième contient une composition ou une division, une affirmation ou une négation; dans la troisième, notre raison va du connu à l'inconnu, du plus connu au moins connu (1). Le vrai et le faux n'existent pas formellement dans la première opération, mais seulement dans la deuxième et la troisième (*Poster. Analyt.*, l. I, lect. 1).

Il y a des jugements dont l'évidence est absolue; ils sont nécessaires et s'imposent *a priori* à notre intelligence : ce sont les premiers *principes* (*Poster. Analyt.*, l. I, lect. 5). Ils ne peuvent être susceptibles d'aucune démonstration (*Sum. Theol.*, 2^a $2^{æ}$, q. 23, a. 7, ad 2um et *Poster. Analyt.*, l. II, lect. 20); ils se forment dans l'esprit à l'aide de nos dispositions innées et avec le secours des sens (2). Il y a aussi, dans l'ordre expérimental, un grand nombre de *faits* dont l'évidence ne saurait être contestée.

(1) « Duplex est operatio intellectus : una quidem quæ dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscujusque rei in seipsa : alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. Additur... et tertia operatio, scilicet ratiocinandi; secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. » *Periherm.*, l. I, lect. 1.

(2) « Ex ipsa natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte; et simile est de cæteris. Sed quid sit totum

Ces principes et ces faits sont le point de départ des deux *méthodes* philosophiques : l'induction et la déduction, l'analyse et la synthèse. Le premier principe, qui se trouve implicitement à la base de toute démonstration, est le principe de contradiction : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; de plus, chaque argument peut se ramener, en dernière analyse, à la forme rigoureuse du syllogisme déductif. Cependant, toutes les sciences ne découlent pas d'un même principe comme d'une source commune, et la raison, dans sa marche progressive, n'use pas toujours des mêmes procédés : « Quælibet scientia habet sua principia » (*Poster. Analyt.*, l. I, lect. 41).

Plusieurs connaissances s'acquièrent sans le secours de la démonstration; bien plus, toute démonstration suppose des connaissances antérieures (*Poster. Analyt.*, l. I, lect. 1, 2 et 6); par exemple, la connaissance des premiers principes et des premiers faits de l'expérience. Toutefois, la *science* proprement dite est une connaissance acquise par la démonstration; en effet, pour *savoir,* il importe de définir autant que possible, de diviser et de démontrer (*Poster. Analyt.*, l. I, lect. 39, et l. II). La conclusion d'un argument peut se déduire de prémisses vraies, probables ou fausses; de là trois sortes de démonstrations : l'apodictique, la probable et la sophistique; la première engendre la certitude, la deuxième n'enlève pas toute crainte de se tromper, la dernière contient l'erreur.

et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis *ex sensu.* » *Sum. Theol.,* 1ª 2æ, q. 51, a. 1. — *Poster. Analyt.,* l, II. lect. 20.

L'objet formel, ou l'aspect particulier sous lequel l'intelligence envisage son objet, est le point de départ de la division des sciences; or, nous cherchons le vrai soit pour nous reposer dans sa contemplation, soit pour y chercher la règle de nos actions; c'est pourquoi les sciences sont *spéculatives* ou *pratiques*. Au-dessus de toutes les sciences humaines, il faut placer la science divine, qui s'appuie sur la révélation (*Sum. Theol.*, p. I, q. 1).

La critique moderne n'a pas épargné la Logique de saint Thomas; mais tous ses reproches sont dénués de fondement. Cette Logique n'est point une interprétation « dépourvue d'originalité (cf. Hauréau, *Diction.*, p. 1729); » c'est un commentaire très-profond et enrichi de plusieurs aperçus nouveaux. Aristote ne connaissait pas ce critérium de la révélation, que l'Ange de l'école introduit dans sa méthode et regarde, à juste titre, comme le moyen le plus facile, le plus sûr d'arriver à la certitude et à la pleine possession de la vérité (q. 1). La Logique de saint Thomas n'est pas, non plus, un pur mécanisme ou un jeu de l'esprit consistant à jeter en avant des prémisses générales et à tirer une série de conséquences arbitraires (D. Delaunay); encore moins prête-t-elle des armes aux naturalistes et aux ennemis de la foi; enfin, elle n'emprisonne point l'intelligence dans un cercle étroit, et, loin de se déclarer hostile au progrès, elle le favorise (cf. *Syllabus*, prop. XIII). En effet, l'argumentation scolastique ne s'appuie pas seulement sur des principes *à priori*, elle suppose des faits contrôlés par l'expérience; d'autre part, le Docteur Angélique reconnaît tous les droits de la raison, mais il la subordonne à la révélation et en fait la *servante* de la Théologie; de plus, il enseigne que la raison, non contente de démon-

trer la vérité, procède du connu à l'inconnu, et qu'elle est soumise à un développement progressif.

3°, *Métaphysique générale*. — Notre esprit, une fois armé de son instrument, peut marcher avec confiance à la conquête de la vérité. Comme il part toujours du plus universel, le premier objet de sa connaissance est l'*être* pris dans son acception la plus large : « *Ens quatenus ens* (1). » Cette connaissance est d'abord *directe*, ou elle est le fruit d'une opération très-simple et très-rapide; l'acte de la *réflexion* en fait ensuite l'analyse détaillée, et cette analyse n'est autre chose que la *Métaphysique*, c'est-à-dire la philosophie « première, » la science régulatrice (2). »

L'*être commun* est transcendental : on ne peut pas l'appeler général ou particulier, abstrait ou concret, fini ou infini; il dépasse les genres et les différences; il se dit de toutes choses, non à titre de synonyme absolu, mais par une simple *analogie*. La connaissance que nous en avons est à la fois subjective et objective; comme toutes les connaissances universelles, elle a une réalité formelle dans l'entendement avec un fondement dans les objets.

Tout être a son *essence;* autrement il ne serait pas, et

(1) *IV Metaphys.*, lect. 1. — « Tam secundum sensum, quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 3. — « Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter. » *Ibid.*, 1a 2æ, q. 94, a. 2. — Cf. p. I, q. 85, a. 5.

(2) Cf. *In XII libros Metaphysicorum; Opuscul. De ente et essentia; Opuscul. In librum Boetii de Hebdomadibus; Qq. disp., de Veritate;* etc. — « Illa scientia, quæ primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix. » *Metaphys.*, Proœm. — Cf. Leibnitz, *Réforme de la Philos. première*. Les positivistes rejettent la Métaphysique.

il ne pourrait être connu (1). L'essence, prise en elle-même, est nécessaire, éternelle et immuable; en Dieu, elle est simple; dans les êtres visibles, non-seulement elle diffère de l'*existence* d'une distinction *réelle*, mais elle est composée de deux ou de plusieurs principes. L'essence qui n'est pas actualisée par l'existence, est à l'état de possibilité. Dans les choses qui existent, il faut aussi distinguer la *puissance* et l'*acte* (cf. *Metaphys.*, l. V, lect. 17 et l. IX, lect. 1 et 3).

L'être, soit possible, soit actuel, ne se conçoit pas sans des propriétés inhérentes à son essence. Elles sont au nombre de trois : l'*unité*, la *vérité*, la *bonté*. Un être ne serait pas, n'existerait pas, s'il n'était exempt de division; or, affirmer qu'un être est exempt de division, c'est dire qu'il a l'unité. L'unité est donc une propriété de l'être, et non une substance ou un principe des choses, comme l'enseignent Platon et ses disciples (2). L'absence d'unité suppose la division, le nombre, la pluralité. Grouper les êtres, les rapprocher selon leurs degrés de ressemblances, les distinguer d'après leurs différences essentielles, c'est établir des *genres* et des *espèces*. La vérité ajoute à l'être une relation avec l'entendement : « *Adæquatio rei et intellectus* (3). » Elle a un fondement dans les objets; mais elle est principale-

(1) « Nihil potest esse, quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur. » *Contra Gent.*, l. I, c. 25. — « Oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus, in diversis speciebus collocantur. » *De ente et essentia*, c. I.

(2) « Unitas nihil aliud significat quam *ens indivisum.* » *Sum. Theol.*, p. I, q. 11, a. 1. — Cf. *Metaphys.*, l. III, lect. 12.

(3) *Qq. disp., de Veritate*, q. 1, a. 1, et *Sum. Theol.*, p. I, q. 16, a. 1.

ment et formellement dans l'intelligence (1). Le faux est opposé au vrai. Il tire en partie son origine de l'apparence trompeuse des objets et de l'imperfection des sens; mais, en réalité, il existe dans le jugement de l'esprit (2). Le bien est fondé sur la relation de l'être avec l'appétit : « *Convenientiam* entis ad *appetitum* exprimit hoc nomen *bonum* (*De Verit.*, q. 1, a. 1); » le bien, en effet, est ce que nous aimons et recherchons : « Bonum est quod omnia appetunt (*Ibid.*). » Le mal n'est pas une entité proprement dite; il ne faut pas cependant le regarder comme un pur néant : c'est la *privation* d'une qualité ou d'un bien que réclame la nature ou la condition des êtres (3).

Aux propriétés transcendentales se rattachent les notions de *beauté*, d'*ordre*, de *perfection*. Nous appelons belles les choses qui plaisent à notre vue : « Pulchra dicuntur, quæ *visa* placent (*Sum. Theol.*, p. I, q. 5, a. 4, ad 1um). » Les éléments objectifs du beau sont au nombre de trois : l'intégrité, la proportion et la clarté. L'ordre résulte de l'harmonie, de la subordination et de l'enchaînement des êtres. Il y a, dit saint Thomas, un ordre *naturel* qui existe dans les choses; un ordre *idéal*, dans les actes de l'entendement; un ordre *moral*, dans les

(1) « Veritas est adæquatio rei et intellectus. Sed hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu. » *De Veritate*, q. 1, a. 2.

(2) *De Veritate*, q. 1, a. 10, 11 et 12 : « Falsitas invenitur in intellectu. » A. 12.

(3) « Ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico quod id quod est malum, *non est aliquid*; sed id cui accidit esse malum, *est aliquid*, in quantum malum *privat* non nisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est cæcum esse, non est aliquid; sed id cui accidit cæcum esse, est aliquid. » *De Malo*, q. 1, a. 1.

actes de la volonté libre ; un ordre artistique, dans les œuvres extérieures (*Ethic.*, l. I, lect. 1). L'ordre idéal a des rapports avec l'ordre naturel : en Dieu, il est antérieur aux choses ; en nous, il est postérieur. L'ordre idéal divin est le modèle de l'ordre naturel ; celui-ci, à son tour, est le modèle de l'ordre idéal humain ; ce dernier a donc son fondement immédiat dans les choses et son fondement médiat en Dieu même ; il est *conforme*, mais non *identique* à l'ordre naturel. L'homme découvre l'ordre naturel ; il ne le fait pas : « Est quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium (*Ethic.*, l. I, lect. 1). » La perfection n'est pas une propriété spéciale ; c'est la plénitude qui convient à la nature des êtres (*Sum. Theol.*, p. I, q. 73, a. 1). La perfection souveraine et absolue, sans composition d'essence et d'existence, de puissance et d'acte, exempte de tout changement et de toute limite, se trouve dans l'Être nécessaire, immuable et infini. Il est impossible à notre intelligence bornée de s'en faire une idée adéquate ; nous pouvons néanmoins en acquérir une connaissance véritable au moyen de l'abstraction : il suffit pour cela d'écarter du fini l'idée de limite et d'imperfection (*De Verit.*, q. 8, a. 2).

Si nous examinons les choses dans leurs conditions et leurs modes d'existence, nous concevons que tout être doit exister *en soi* ou *en un autre*, *par soi* ou *par un autre* : de là les notions de *substance* et d'*accident*, de *cause* et d'*effet*. La substance première ou individuelle prend le nom de *subsistance* et de *personne*, quand elle est complète pour agir, et quand, de plus, elle est douée de raison : « Substantia individua rationalis naturæ (1). »

(1) *Sum. Theol.*, p. I, q. 29, a. 1. — Cf. Boëce, *Consolation philos.*

La personne diffère de la nature par une distinction *réelle*. Il faut aussi admettre une distinction *réelle* entre la substance et les accidents; et même il ne répugne pas à la puissance divine de séparer la quantité de la substance et de la conserver sans qu'elle adhère actuellement à aucun sujet (*IV Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 1, sol. 3). Les principes des choses ou les causes se ramènent à quatre principales : la cause efficiente, la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale (*Metaphys.*, l. V, lect. 2).

En résumé, la métaphysique de saint Thomas contient la solution de tous les grands problèmes sur la nature, les propriétés et les catégories de l'être. Grégoire IX avait ordonné de corriger scrupuleusement le texte d'Aristote. Le Docteur Angélique a fait plus : il l'a sondé dans toutes ses profondeurs, il l'a éclairci, complété et harmonisé avec les dogmes chrétiens. Dire que ce n'est pas l'œuvre d'un grand métaphysicien, mais d'un commentateur qui n'a jamais traité en son nom aucune des questions agitées dans l'école, c'est se condamner aux yeux de l'histoire et de la saine critique (1). La métaphysique de saint Thomas est une science portée à son plus haut degré de perfection, et nous pouvons l'appeler, avec M. de Montalembert, une « grandiose synthèse, » qui n'a pu être égalée par aucune tentative postérieure (cf. *Vie de sainte Elisabeth*, p. 65).

Physique générale ou *Cosmologie* (2). — Notre entendement procède toujours du plus universel au moins uni-

(1) Cf. M. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. I, p. 343. — M. Morin, *Diction.*, an. 1856, p. 1173 : « Celui qui vers 1820, aurait déclaré saint Thomas grand métaphysicien, aurait passé, sans protestation aucune, pour un amateur de paradoxe. »

(2) Cf. *In octo libros Physicorum; In libros quatuor de Cœlo et mundo; In libros de Generatione et corruptione; In quatuor libros Meteoro-*

versel; c'est pourquoi, après avoir étudié la science qui prime toutes les autres par l'étendue de son objet, nous devons aborder les sciences particulières. Selon l'ordre logique, la première est celle qui traite de l'univers; en effet, dans les conditions présentes, nous saisissons d'abord l'essence des êtres matériels (cf. p. 87).

Cette partie de la philosophie thomiste embrasse la *Physique* et la *Cosmologie* des modernes. Non content d'étudier les phénomènes du monde sensible et d'en chercher les lois immédiates, l'Ange de l'école remonte aux premiers principes, qui seuls nous expliquent la nature des corps, leur origine, leur fin, leur mouvement dans le temps et l'espace (cf. *Physic.*, l. I-VIII). Notre but, en ce moment, n'est pas de défendre sa *Physique* proprement dite contre les accusations de ses adversaires; nous voulons seulement donner un aperçu de sa *Cosmologie*.

L'*être matériel* soumis au *changement* est l'objet de cette science : « Quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subjectum Naturalis philosophiæ (*Phys.*, l. I, lect. 1). » Les changements qui s'opèrent au sein de la nature, ne sont pas tous purement *accidentels*, comme le veulent les partisans de l'atomisme; plusieurs atteignent la *substance* elle-même : il y a, par exemple, de vraies générations dans les corps (l. V, lect. 2). La substance diffère de ses accidents par une distinction *réelle*. Elle est aussi composée de deux principes *réellement* distincts, la *matière* et la *forme*. En effet, la quantité et la qualité, l'inertie et la

rum; Opuscul. *De Principiis naturæ*, *De Mixtione elementorum*, *De Occultis naturæ operibus*, *De Principio individuationis*, *De Instantibus*, *De Fato*, *De Æternitate mundi*, *De Sortibus*, *De Judiciis astrorum;* etc.

force, l'étendue et l'activité, supposent deux principes différents, et le corps ne peut être ni une simple addition d'atomes, ni un système de monades. Outre la matière et la forme, il est nécessaire d'admettre la *privation* pour expliquer les générations substantielles (l. I, lect. 12). La matière première est la même dans tous les corps; de plus, elle est incorruptible : c'est en elle comme dans un sujet que s'effectue la génération; mais elle n'est pas elle-même engendrée (l. I, lect. 14). Délimitée par la quantité continue, « *signata quantitate*, » elle devient le principe d'*individuation* (*De princip. Individ.*). La forme est le principe *spécifique*. En elle réside la force, l'activité, la vie avec ses différents degrés. Toutes les formes dans la nature, excepté l'âme humaine, sont produites par génération; mais il répugne qu'une série de générations, et en général une suite de mouvements soient sans un principe *extrinsèque;* il existe donc un Créateur increé, un Moteur immobile (l. VIII, lect. 12 et 13), une Intelligence qui s'est proposé un but dans la formation de l'univers (l. II, lect. 13 et 14).

Cet *univers*, envisagé dans ses parties ou dans son ensemble, est d'une beauté merveilleuse, et il manifeste avec éclat la sagesse, la bonté et la puissance de son Auteur; cependant il n'est point le plus parfait des mondes possibles (cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 25, a. 6, ad 3um.)

Selon le cours habituel de la nature, les êtres matériels qui commencent par la génération, finissent par la corruption (*De Generat. et corrupt.*). Entre ces deux termes, nous trouvons encore le changement, non plus substantiel, mais accidentel; partout et toujours, c'est le mouvement. Et le *mouvement* lui-même, comment peut-il se définir? C'est un état intermédiaire entre la

simple puissance et l'acte complet : « Neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus in potentia (1). » Notre esprit conçoit dans le mouvement un instant qui n'est plus, un instant qui est, un instant qui n'est pas encore : il mesure en quelque sorte le mouvement; or, cette mesure donne l'idée du *temps :* « Numerus motus secundum prius et posterius (2). » Le passé et le futur sont deux êtres de raison, puisque l'un n'est plus et que l'autre n'est pas encore; le présent seul, le « *nunc præsens,* » est réel et désigne la partie *objective* du temps (3). De plus, cet instant est quelque chose qui passe, « instans fluens; » car s'il était immobile, il serait l'*éternité* et non le temps. Outre les mouvements successifs, il y a aussi dans l'univers des mouvements simultanés : les corps s'attirent, se repoussent, se remplacent et produisent les phénomènes qui se rattachent au *lieu* et à l'*espace.* Nous concevons le lieu comme la capacité immobile où un corps est immédiatement renfermé : « Locus est terminus immobilis continentis primus (*Physic.*, l. IV, lect. 6); » ainsi disons-nous qu'un navire est en tel endroit du fleuve, un vase en telle partie de la maison. Nous appelons du nom d'espace soit la distance qui sépare un corps d'un autre corps, soit la dimension qui existe d'une extrémité du même corps à l'autre extrémité (*Ibid.*).

Le *vide*, comme le hasard, est un mot dépourvu de signification (4) : d'une part, la quantité est *continue*,

(1) *Physic.,* l. III, lect. 2. — « Motus est actus possibilis in quantum est possibile. » *Ibid.*

(2) *Physic.,* l. IV, lect. 17. — Cf. *De Instantibus.*

(3) *Physic.,* l. IV, lect. 20, et *De Instantibus.*

(4) Cf. *Physic.,* l. II, lect. 7, et l. IV, lect. 11.

ou, en d'autres termes, elle est divisible, mais ses parties ne sont pas actuellement divisées ; d'autre part, les différents corps s'unissent immédiatement et s'enchaînent pour constituer le vaste système de l'univers. Toutefois, comme nul être ne saurait exister s'il n'était parfaitement défini, tout corps a son individualité, et cette individualité est tellement incommunicable, qu'elle ne peut s'affirmer d'aucune autre chose : « L'individu existe ici, là, à telle heure, limité de toutes parts, et quant au lieu qu'il occupe et quant à sa durée (1). » L'universel, au contraire, n'a pas de réalité formelle en dehors de l'entendement.

La matière doit être limitée, circonscrite, pour devenir le principe d'individuation, et en tout corps nous distinguons le haut, le bas, la droite, la gauche; il suit de là qu'une masse infinie est impossible (*Physic.*, l. III, lect. 7). Faut-il en dire autant de la durée du mouvement? La nécessité d'un premier moteur immobile est évidente ; un monde obéissant à l'impulsion de ce moteur infini, ne pourrait-il pas exister, lui aussi, de toute éternité? La foi, dit le saint Docteur, nous apprend que la création a eu lieu dans le temps ; la raison abandonnée à ses seules forces, ne peut démontrer l'impossibilité d'une création *ab æterno* (2).

Ce dernier point souleva, au moyen âge, une tempête

(1) Ch. Jourdain, *La Philos. de S. Thomas*, t. I, p. 273. — Cf. Saint Thomas, *De ente et essentia*, et *De principio individuationis* : « Impossibile est formam uniri materiæ quin sit *particularis*, et quod eam sequatur *quantitas determinata*, per quem modum non est ultra communicabilis materia alicui alteri formæ. »

(2) « Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 46, a. 2; *De æternitate mundi contra murmurantes*.

qui agita longtemps les esprits. L'opuscule, *De æternitate mundi contra murmurantes*, expliqua la pensée de saint Thomas; mais le calme ne fut pas rétabli au sein des écoles. Dans les temps modernes, les attaques se sont multipliées; on a voulu, au nom de la science, rejeter la *Physique* dont nous venons d'analyser une partie. Que lui reproche-t-on? D'être en opposition avec le progrès, de contenir une foule d'hypothèses gratuites ou contraires à l'expérience, et d'avoir contre elle l'opinion des savants. Au contraire, la méthode de saint Thomas est d'autant plus favorable au progrès, qu'elle est plus large dans ses procédés et ses conclusions : elle n'est point uniquement « *rationnelle* » et « *a priori*, » comme le pensent des historiens mal renseignés (1); elle s'appuie à la fois sur les données de l'expérience et les principes de la raison : elle embrasse l'analyse et la synthèse; et, par conséquent, elle n'a rien d'exclusif. D'après l'enseignement de l'École thomiste, la quantité est continue et les atomes ne sont que potentiels; de plus, il existe des générations substantielles, même dans le règne minéral. L'expérience, dit-on, nous enseigne le contraire. C'est une erreur. Ici l'expérience seule est impuissante; ces questions sont du domaine de la philosophie. Du reste, parmi les savants de premier mérite, plusieurs avouent que l'atomisme est une pure hypothèse; d'autres admettent le système de la matière et de la forme, ou tiennent à peu près le langage adopté dans l'école. Sainte-Claire Deville dit qu'il faut éloigner de l'enseignement les hypothèses « *absolument gratuites* » des atomes et des molécules; il ajoute que l'on suit en chimie « *une voie* dangereuse, » dont se sont « écartés résolûment, depuis

(1) Cf. *Diction. des sciences philos.*, art. Physique.

quelques années, les grands esprits qui ont fondé la mécanique de la chaleur, la thermo-chimie et la physiologie moderne (1). » D'après M. Cooke (*La nouvelle chimie*), dans la combinaison chimique, les premières qualités disparaissent, et des « *substances entièrement différentes*, pourvues de qualités nouvelles, apparaissent à leurs places (p. 98). » Hoffman, Wright, Roscoë et plusieurs autres, enseignent aussi que, dans les combinaisons, « *l'individualité des composants* » disparaît pour faire place à un « *nouveau* corps avec de nouvelles propriétés (2). » L'Ange de l'école dit, de son côté, que les formes des premiers éléments ne sont point anéanties dans les changements substantiels, mais qu'elles demeurent en puissance dans le nouveau composé : « Formæ elementorum *manent in mixto* non actu, sed *virtute* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 4, ad 4um). » Nous avons donc raison de conclure, à la suite de Léon XIII, que la *Physique* de saint Thomas n'est en opposition ni avec le progrès, ni avec la science : « Quapropter etiam physicæ disciplinæ, quæ nunc tanto sunt in pretio, et tot præclare inventis, singularem ubique cient admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum præsidii sunt habituræ. Illarum enim fructuosæ exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum, contemplatioque naturæ; sed, cum facta constiterint, altius assurgendum est, et

(1) *Académie des sciences*, 17 novembre 1879. — « La recherche des causes premières n'est point du domaine (des sciences expérimentales). Quand l'expérimentateur est parvenu au déterminisme des phénomènes, il ne lui est pas donné d'aller au delà. » Cl. Bernard, *la Science expérimentale*, p. 55. — Cf. M. J.-B. Dumas, *Académie*, 15 janvier 1880.

(2) Hoffmann, *Introduzione a la chimia moderna*, p. 76; Wright, *le Chimiste américain*, p. 211; Roscoë, *Chimie élémentaire*, p. 236.

danda solerter opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum, et unitas in varietate, et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur. Quibus investigationibus mirum quantam philosophia scholastica vim et lucem, et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur. Qua in re et illud monere juvat, nonnisi per summam injuriam eidem philosophiæ vitio verti, quod naturalium scientiarum profectui et incremento adversetur. Cum enim Scholastici, sanctorum Patrum sententiam secuti, in Anthropologia passim tradiderint, humanam intelligentiam nonnisi ex rebus sensibilibus ad noscendas res corpore materiaque carentes evehi, sponte sua intellexerunt, nihil esse philosopho utilius, quam naturæ arcana diligenter investigare, et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt : nam S. Thomas, B. Albertus magnus, aliique Scholasticorum principes, non ita se contemplationi philosophiæ dediderunt, ut non etiam multum operæ in naturalium rerum cognitione collocarint : imo non pauca sunt in hoc genere dicta eorum et scita, quæ recentes magistri probent, et cum veritate congruere fateantur. Præterea, hac ipsa ætate, plures iique insignes, scientiarum physicarum doctores palam aperteque testantur, inter certas ratasque recentioris Physicæ conclusiones, et philosophica Scholæ principia nullam veri nominis pugnam existere (*Encycl. Æterni Patris*). »

4°, *Psychologie* (1). — L'étude de l'âme ne vient, dans la philosophie thomiste, qu'après la connaissance du

(1) Cf. *De anima; Summa Theologica*, p. I; *Summa contra Gentiles*, p. II; *Quæstiones disputatæ, De anima; De natura verbi intellectus; De Unitate intellectus contra Averroistas; De Motu cordis*, etc.

monde sensible. Ce n'est point là, comme le prétend Delaunay (*S. Thom., de Origine. idear. doctr.*, p. 13), un vice de méthode; nous avons vu, en effet, dans la théorie intellectuelle (p. 89), que l'acte *direct* est antérieur à l'acte *réflexe;* or, notre âme, qui voit directement l'essence des êtres matériels, ne se connaît pas sans le secours de la réflexion : l'intellect, dit le saint Docteur, saisit d'abord un objet placé en dehors de lui; ensuite, il saisit son acte; et, par son acte, il se connaît lui-même (1); enfin, à l'aide du raisonnement, l'âme découvre et la *nature* de son entendement et sa propre *essence*, avec ses nobles prérogatives. Signalons les principales thèses, qui résument la psychologie thomiste et en font ressortir les traits distinctifs.

Dieu seul est un acte pur, et en lui seul l'existence et l'essence se confondent; c'est pourquoi, dans l'âme humaine, elles diffèrent *réellement* l'une de l'autre : l'existence est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. Il faut de plus admettre une distinction *réelle* entre la substance et les facultés. Il y a aussi plusieurs *espèces* de facultés : les unes, comme les sens, ont pour sujet le composé humain; les autres, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, appartiennent à l'âme seule. De là cette conclusion, dont la philosophie moderne ne saisit pas l'importance : il existe une différence essentielle entre la sensibilité et l'intelligence; l'une est organique, l'autre est, par nature, indépendante de la matière (2).

(1) « Id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi *objectum* (aliquid scilicet extrinsecum); et *secundario* cognoscitur ipse *actus* quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse *intellectus*. » *Sum. Theol.,* p. I, q. 87, a. 3.

(2) Voir p. 88. — Saint Thomas, *Sum. Theol.,* p. I, q. 77, a. 1 : « Impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia. » —

L'*homme* n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais un composé d'âme et de corps : « Compositum ex anima et corpore (p. I, q. 75, a. 4). » L'âme est l'*unique forme* du corps. Bien qu'elle soit essentiellement un principe intellectif, « *principium intellectivum*, » elle possède la vertu des formes inférieures, et communique au corps humain son *être substantiel*, « *esse substantiale*, » sa vie végétative et sensitive, en un mot, tout ce qui a rapport à l'acte, à la force, au mouvement (cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 76). Cette union intime ne s'effectue ni à l'aide d'un médiateur extrinsèque (a. 7), ni en vertu d'une disposition accidentelle (a. 6) : la substance de l'âme informe immédiatement le corps, de telle sorte qu'elle est toute en chacune de ses parties (a. 8).

De cette union découlent les rapports de l'âme et du corps, ou du *moral* et du *physique*, pour parler le langage de la philosophie moderne. Selon l'ordre naturel, dit le Docteur Angélique, toutes les puissances de l'âme sont unies dans une même essence, et l'âme et le corps forment un seul composé; c'est pourquoi les facultés supérieures et inférieures, l'âme et le corps, se communiquent leurs propres affections. Une impression de l'âme influe sur la santé et la maladie du corps, parfois même jusqu'à la mort : il y a, en effet, des hommes qui meurent de joie, de tristesse ou d'amour. L'âme, de son

« Quædam operationes sunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ et *sensitivæ* partis; et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola. » *Ibid.*, a. 5. — Cf. L. C. Bourquard, *Doctrine de la connaissance*, ch. v. — M. Hauréau dit que, d'après saint Thomas, l'*intelligence* n'est « qu'un *organe*. » C'est une grave erreur. Cf. *Diction.*, 1876, p. 1726.

côté, est plus ou moins portée à la folie, à la docilité, et à tout autre penchant, à cause de la complexion du corps. Les facultés supérieures exercent une action sur les inférieures; par exemple, un mouvement intense de la volonté agit fortement sur l'appétit sensitif. Au contraire, les passions obscurcissent la raison et empêchent la rectitude du jugement (*Qq. Disput.*, *De Verit.*, q. 26, a. 10).

La vie *intellectuelle* ne peut être communiquée à la matière : elle appartient à l'âme seule; toutefois, dans les conditions présentes, elle ne fonctionne pas sans le secours des sens. Elle consiste à connaître le vrai et à aimer le bien. L'intelligence, *absolument parlant*, est *supérieure* à la volonté; car, en général, la contemplation est plus noble, plus élevée que l'action : « Simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas (q. 82, a. 3). » Cette question, d'un intérêt secondaire en apparence, a été vivement débattue dans les écoles. Les Thomistes accordent une large place à l'intelligence, soit en Psychologie, soit en Théodicée, soit en Morale; les Scotistes et les Cartésiens attribuent à la volonté un rôle prépondérant.

L'acte intellectuel prouve non-seulement la *simplicité*, mais aussi la *spiritualité* de l'âme; en effet, un sujet capable de connaître l'universel et l'absolu est par nature indépendant de la matière. De la spiritualité, et non pas de la simplicité entendue dans le sens de Descartes, découle la solution des grands problèmes qui concernent l'*origine* et la *destinée* de l'âme : une substance spirituelle, supérieure à la matière, vient immédiatement de Dieu, non par voie d'émanation, comme l'enseignent les Arabes, mais par une *création ex nihilo;* si elle doit ici-bas informer un corps, elle n'est point soumise à ses vicissitudes, et, loin de périr avec lui, elle

commence à la mort une vie nouvelle. Elle est *immortelle*. Quand elle est séparée du corps, elle conserve seulement en puissance les facultés du conjoint; elle connaît sans le secours des sens, et sa vie est toute spirituelle (1).

Cette dernière partie de la Psychologie thomiste est traitée avec une perfection qui n'a jamais été égalée par aucun philosophe. Les progrès de la physiologie ont jeté un certain jour sur les autres parties, spécialement sur le rôle des organes dans les actes de la vie sensitive et sur les rapports du physique et du moral; mais les sciences expérimentales, au lieu de contredire la doctrine de saint Thomas, la confirment sur un grand nombre de points. Ici encore l'Ange de l'école nous fournit des armes pour réfuter les erreurs modernes des matérialistes et des spiritualistes. L'âme humaine n'est ni un corps, ni un composé de matière et de forme; elle est un principe intellectif; cependant son essence ne consiste point dans l'acte de la pensée : elle est l'entéléchie d'un corps organique (2); elle est une pour chaque corps; sa personnalité n'est pas constituée par un en-

(1) « Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 75, a. 2; *IV Sent.*, dist. 45, q. 1, a. 1. — « Anima est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodire in esse, nisi per viam creationis. » *Sum. contra Gent.*, l. II, c. 97. — « Anima humana est incorruptibilis. » *Sum. contra Gent.*, l. II, c. 79. — *IV Sent.*, dist. 50, q. 1, a. 7, ad 3um. — « Corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 8.

(2) *Sum. Theol.*, p. I, q. 75; *De anima*, l. II, lect. 1; *Qq. Disput.*, *De anima*, a. 1, etc. — « Anima est actus primus corporis physici organici. » *De anima*, l. II, lect. 1. — Aristote définit l'âme : « Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. » *De Anima*, l. II, c. I, 6.

semble d'actes ou de phénomènes accidentels : elle est fondée sur son essence même; enfin, l'intellect actif dont elle a besoin pour élaborer l'objet de la connaissance, lui appartient en propre, « est aliquid animæ, » suivant l'expression de saint Thomas (1).

Cette dernière question, comme l'observe M. Ch. Jourdain, nous fait toucher « à l'un des épisodes les plus curieux et les plus importants de la carrière philosophique du saint Docteur, à savoir sa lutte victorieuse contre l'averroïsme (t. I, p. 297). » Il s'agit de prouver aux Arabes et à leurs partisans que l'intellect actif n'est ni antérieur à l'homme, ni distinct de l'âme, ni impersonnel ou commun à plusieurs sujets. L'Ange de l'école revient sans cesse sur ce point; il s'anime parfois, et son langage, ordinairement si modéré, contient des expressions sévères et des épithètes flétrissantes, que nous chercherions inutilement dans ses autres ouvrages (2). Citons comme exemple ce passage du *De unitate intellectus* : « Si un adversaire glorieux et vain de sa science de mauvais aloi, songeait à contester nos conclusions, qu'il ne se mette pas à parler dans des coins, ni devant des enfants qui sont incapables de prononcer sur des matières aussi ardues, mais qu'il prenne la plume, s'il l'ose, et qu'il écrive contre nos écrits; il trouvera pour lui répondre non pas moi seulement, qui suis le plus petit de tous, mais d'autres que moi en très-grand nombre, qui cultivent la vérité, et qui sauront résister à ses erreurs, apporter le remède à son ignorance (c. VII; cf. Jourdain, t. I, p. 307). »

(1) *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 4 et 5. — Cf. *De unitate intellectus contra Averroïstas.*

(2) *De unitate intellectus contra Averroïstas*, c. I. — Cf. tom. I, p. 374-375.

5°, *Théologie naturelle* (1). — L'âme humaine est placée au dernier degré dans l'échelle des esprits (2). *Dieu* est au sommet. Dans les conditions de la vie présente, nous sommes incapables de le voir face à face : son nom est ineffable, son essence incompréhensible (p. I, q. 13); cependant, à l'aide de la raison et de la foi, nous pouvons en acquérir une connaissance imparfaite, démontrer son existence et pénétrer, dans une certaine mesure, les secrets de sa vie divine : « Est in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis (*Sum. contra Gent.*, l. I, c. 3). »

Sur ce point capital, l'Ange de l'école n'est-il pas en opposition avec lui-même? D'après la théorie intellectuelle, toutes nos connaissances supposent une image fournie par les sens (3); or, l'*idée* de Dieu représentant un pur esprit, comment expliquer son origine et sa formation? En effet, dit saint Thomas, l'image d'un être corporel ne peut nous conduire à la vue immédiate de l'essence divine; aussi, la vision béatifique est-elle le

(1) Cf. *Summa Theologica*, p. I; *Summa contra Gentiles*, p. I et II : *In I Sententiarum; Quæstiones disputatæ, de Potentia; De ente et essentia; In libr. de Divinis nominibus; In libr. de Trinitate*, etc.

(2) *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 2, et q. 89, a. 1.

(3) Cf. p. 87. — « Impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 7. — « Prima est consideratio de creaturis, et ultima de Deo. » *Contra Gent.*, l. II, c. IV.

terme ou la fin *surnaturelle* de l'âme humaine (1). Mais après avoir acquis, à l'aide des sens, les notions d'être, de substance, de cause, et autres semblables, l'entendement travaille sur ces notions, les compare, les dégage de plus en plus de toute imperfection : il conçoit de la sorte l'idée de premier être, de première cause, de perfection infinie et absolue : « Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis *per comparationem* ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut *causam*, et per *excessum*, et per *remotionem*. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel per aliquam comparationem ad corporalia; et ideo cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata (*Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 7, ad 3um). » Nous avons donc une triple voie pour monter à Dieu : la *causalité*, l'*élimination*, l'*attribution* (cf. *In Boët. de Trinit.*, q. 1, a. 2).

Par la causalité, en partant des effets, nous démontrons son *existence;* les deux autres procédés nous servent pour acquérir une certaine connaissance de sa *nature* et de sa *vie*.

Dieu existe. Nous pouvons démontrer cette proposition contre les athées; mais bien qu'elle porte en elle-même le plus haut degré de certitude, elle n'est pas évidente par

(1) « Per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 2. — « Similitudo quæcumque impressa ab ipso in intellectum humanum non sufficit ad hoc ut faciat ejus essentiam cognosci, cum in infinitum excedat quamlibet formam creatam. » *In Boët. de Trinit.*, q. 1, a. 2.

rapport à nous sans le raisonnement (*Sum. Theol.*, p. I, q. 2, a. 1). Dans cette marche ascensionnelle, la raison livrée à ses propres lumières est privée du secours de la révélation; cependant, elle n'est pas réduite à l'impuissance, comme le disent les traditionalistes : elle peut, en partant des effets, remonter jusqu'à Dieu (*Ibid.*, a. 2). Les principaux arguments dont elle se sert sont au nombre de cinq (*Ibid.*, a. 3). Ils sont tous appuyés sur une donnée certaine de l'expérience et sur un principe absolu. — Nos sens, dit saint Thomas, constatent l'existence du *mouvement;* nous découvrons dans les êtres visibles un enchaînement de *causes* efficientes; il y a au sein de la nature des choses qui *peuvent être et ne pas être;* la bonté, la vérité, la noblesse se manifestent à différents *degrés* dans l'univers; nous voyons enfin que les êtres, non-seulement spirituels, mais corporels, agissent d'une manière conforme à leur *fin*. — Or, le mouvement suppose un premier *moteur;* une série de causes efficientes ne peut se concevoir sans une première *cause;* les êtres possibles attestent l'existence d'un être *nécessaire;* la perfection relative ne s'explique pas sans un *type* souverain de toute vérité, de toute bonté, de toute noblesse; de son côté, l'ordre de l'univers nous force d'admettre l'existence d'un être *intelligent*, qui coordonne les choses naturelles à leur fin, « et c'est cet être qu'on appelle Dieu (*Ibid.*, a. 3). »

L'Ange de l'école analyse ensuite les notions de premier moteur, de première cause, d'être nécessaire, de souveraine perfection, de souveraine intelligence, et il en tire la plupart des attributs qui constituent l'essence et la vie de Dieu. La première cause, dit-il, subsiste par elle-même. Elle est l'acte pur, « *actus purus :* » elle n'est composée ni d'essence et d'existence, ni de genre et de

différence, ni de sujet et d'accident; elle est l'absolue simplicité : « Quum in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia non est corpus; neque compositio materiæ et formæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ, neque subjecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex (*Ibid.*, q. 3). » C'est pourquoi les *panthéistes*, en particulier Amaury de Bène et David de Dinan sont tombés dans l'erreur. Amaury, en effet, soutient que Dieu est l'essence de toutes choses, et David l'identifie avec la matière (cf. tom. I, p. 323-324). Puisque Dieu est l'acte pur, il est aussi « l'unité indivisible, et par conséquent l'absolue spiritualité, la sagesse, la bonté, la justice absolues; puisqu'il n'y a en lui aucune limite, soit de l'espace, soit du temps, il est immense, il est éternel; puisqu'il a la souveraine perfection, il est immuable et unique; puisqu'il est la cause première, souverainement intelligente, il est créateur des formes, des substances, de la matière des choses; il connaît tout, le nécessaire et le contingent, le réel et le possible, les choses futures qui dépendent des causes libres, il connaît aussi le mal, non pas en lui-même, car le mal n'a point d'être et par conséquent n'est point connaissable, mais comme privation du bien. » Puisqu'il « est l'intelligence absolue, il est aussi l'absolue volonté, l'absolue activité; il agit par son essence; et la raison suprême de son activité, c'est le bien, ou plutôt sa propre bonté; toujours incliné à décharger ses créatures du poids de leurs imperfections, il est miséricordieux; éternellement intelligent et éternellement actif, il est l'éternelle vie; et dans la connais-

sance et dans l'amour de son essence, il est souverainement heureux (1). »

A ces grandes questions se rattachent plusieurs problèmes, que la philosophie d'Aristote avait laissés sans solution; le Docteur Angélique les aborde et les discute avec une logique inflexible. Et d'abord, la science de Dieu est infinie comme son essence, ou plutôt, sa science est son essence : « Intelligere Dei est sua essentia (2). » Et cette science est la *cause* de toutes choses. Mais il n'en serait pas de la sorte, s'il n'y avait en Dieu des idées ou des exemplaires éternels : « Le mot idée, en grec ἰδέα, en latin *forma*, signifie les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes. Or la forme ainsi conçue peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager ou comme l'exemplaire de la chose dont elle est la forme, ou comme le principe de la connaissance qu'on a de cette chose, puisque les formes des objets que l'on connaît existent dans l'esprit qui les connaît. Suivant cette double acception du mot, il est nécessaire d'admettre l'existence des idées; ce qui peut se démontrer ainsi. Dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, la forme est nécessairement la fin de la génération de l'être. Or nul agent ne peut agir en vue d'une forme qu'en tant qu'il a cette forme ou son image en lui-même. Et il peut l'avoir de deux manières. Certains agents trouvent dans leur constitution propre la forme de leurs actes : tous les êtres, par exemple, qui agissent d'après les lois de la nature physique; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, que le feu produit

(1) L. C. Bourquard, p. 209-210. — Cf. S. Thomas, *Contra Gent.*, l. I, c. XVI; *Qq. Disp.*, *de Potentia*, q. 7, a. 1; *In lib. I Sent.*, *Dist.* 37, q. 1, a. 1; *Sum. Theol.*, p. I, q. 4-26.

(2) *Sum. contra Gent.*, l. I, c. 45, et *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 4.

le feu. Pour d'autres agents qui agissent avec connaissance, la forme existe dans leur entendement; c'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de l'architecte. Et on dit avec raison que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a l'intention de faire une maison semblable à la forme que son esprit a conçue. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente qui est Dieu, il s'ensuit nécessairement que la forme qui a servi de modèle au monde créé se retrouve dans l'entendement divin, c'est-à-dire que les idées existent, puisque c'est dans cette forme que consiste la nature de l'idée (1). »

Ces idées représentent des êtres infinis par le nombre et la variété; mais en Dieu, elles ne nuisent pas à la simplicité : elles sont l'essence même, considérée comme la cause exemplaire de toutes créatures (cf. p. 89). Elles sont aussi le *milieu* de la science divine; en d'autres termes, Dieu voit dans son essence et dans ses décrets les choses passées, présentes et futures, avec leurs actes soit nécessaires, soit libres, soit conditionnels : « Deus *seipsum* videt *in seipso*, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non *in ipsis*, sed *in seipso*, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso (2). »

L'intelligence n'est pas la seule cause efficiente, dans

(1) *Sum. Theol.*, p. I, q. 15, a. 1. M. Ch. Jourdain, t. I, p. 269-270. Cf. supra, p. 89. Drioux, traduction de la *Somme Théologique*.

(2) *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 5. — « Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem *causæ* cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua *causalitas* extenditur. » *Contra Gent.*, l, I, c. 68. — « Non intelligit (Deus) per aliquam *speciem*, quæ non sit sua essentia. » *Contra Gent.*, l. I, c. 46.

les œuvres *ad extra* : elle agit de concert avec la *volonté* (p. I, q. 16, a. 8). Cette volonté n'est pas différente de l'essence divine, et, envisagée en elle-même, elle ne change pas; considérée par rapport à nous, elle est *libre*, parce que Dieu est à lui-même son propre bonheur et n'a besoin d'aucune créature (q. 19, a. 3). Sa liberté s'harmonise parfaitement avec son immutabilité, de même que sa prescience s'harmonise parfaitement avec notre liberté (*Ibid.*, a. 7).

La *puissance* s'unit à l'intelligence et à la volonté pour exécuter leurs ordres; ou plutôt elle agit avec elles en unité de principes; bien plus, elle n'en diffère pas, sinon d'une distinction de raison : « Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem (q. 25, a. 1, ad 4um). »

Les œuvres de Dieu *ad extra*, se résument dans la *création*, la *conservation*, le *concours* et la *providence;* la cause première, en effet, donne l'existence à sa créature et la lui conserve; elle applique nos puissances à l'acte et nous dirige vers notre fin. Dieu, qui est pur esprit, ne peut être cause *matérielle*, et c'est pourquoi il crée toutes choses du néant, en vertu de cette puissance absolue qui convient à lui seul; mais il est à la fois la cause *efficiente*, *exemplaire* et *finale* : tout vient de lui; tout est marqué au coin de ses perfections; tout retourne à lui. Rien de plus merveilleux que cette unité du plan divin (1). Les créatures ne peuvent conserver l'existence sans un acte positif de Dieu : par leur nature, elles tendent au néant d'où elles sont sorties (q. 104, a. 1).

(1) *Sum. Theol.*, p. I, q. 45, a. 2 et 7; q. 44, a. 3 et 4; q. 20, a 2; q. 65, a. 2, etc.

De plus, elles sont incapables d'agir, si la Cause première, après leur avoir donné et conservé la puissance naturelle dont elles sont douées, ne *meut* elle-même cette puissance et ne l'*applique* à l'acte : « Sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut *movens* et *applicans* virtutem ad agendum (1). » Enfin, nous sommes sous une telle dépendance du Créateur, que nous avons besoin d'une providence spéciale pour atteindre notre fin. En Dieu, cette providence est la raison même de l'ordre; en dehors de Dieu, elle est l'exécution de l'ordre : « Ad providentiæ curam duo pertinent : scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia et dispositio : et exsecutio ordinis, quæ dicitur gubernatio : quorum primum est æternum, secundum temporale (q. 22, a. 1). » Ce gouvernement renferme une économie admirable. Les lois sont simples; les moyens infaillibles; le mal lui-même contribue indirectement au bien; le monarque est absolu, mais il ne violente point la liberté (2), et s'il punit avec une juste sévérité, il pardonne et récompense avec une miséricorde et une générosité sans bornes. Il s'est appelé l'Être par excellence; un philosophe païen l'a défini l'Acte pur; nous pouvons dire qu'il est la bonté par essence : « Ipse solus est bonus per suam essentiam (3). »

(1) *De Potentia*, q. 3, a. 7. — « Oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti. » *Ibidem*. Cf. *In I Sent.*, dist. 37, q. 1, a. 1; *Sum. Theol.*, p. I, q. 19, a. 8.

(2) « Sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus operationem. » *Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 1.

(3) *Sum. Theol.*, p. I, q. 6, a. 3. — S. Dionysius, *De Divinis nominibus*, c. IV. — *Sum. Theol.*, p. I, q. 19, etc.

6°, *Morale* (1). — Dieu, avons-nous dit, est la fin de toutes choses; c'est donc en lui que l'homme, créature intelligente, doit chercher son bonheur. Tel est le point de départ de la *Morale* (cf. *Sum. Theol.*, p. 1ª 2æ, q. 1-5). Dans cette partie, l'Ange de l'école étudie successivement les *fins* de l'homme et les *moyens* pour y parvenir.

Le *bien* est l'objet de la volonté, de même que le vrai est l'objet de l'intelligence (p. I, q. 5, a. 1 et 4); et puisque une faculté tend à son objet comme à sa fin, il faut, dit saint Thomas, regarder le bien comme le terme final de toutes nos aspirations : « Manifestum est quod bonum rationem finis importat (q. 5, a. 4). » Il y a plusieurs espèces de biens, et, par conséquent, plusieurs fins, plusieurs aspirations, plusieurs béatitudes. Pour une créature intelligente, Dieu seul est le bien suprême, la possession de Dieu est le souverain bonheur; et comme il faut connaître Dieu avant de l'aimer, le principe de la béatitude *formelle* est dans l'acte de l'intelligence (2).

L'homme, à cause de son *libre arbitre*, ne tend pas à sa fin de la même manière que les êtres dépourvus de raison : ceux-ci, semblables à la flèche entre les mains du chasseur, suivent la direction qui leur est imprimée; ceux-là restent maîtres de leurs actes et se portent d'eux-mêmes vers leur fin (1ª 2æ, q. 1, a. 2). C'est ici que le Docteur Angélique parle du *volontaire* et de l'*involon-*

(1) *Summa Theologica*, 1ª 2æ, et 2ª 2æ; *Summa contra Gentiles*, l. III; *In X libros Ethicorum; Politic. seu de rebus civilibus; De regimine principum*, etc.

(2) « Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit; sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens. » *Sum. Theol.*, p. 1ª 2æ, q. 3, a. 4. — Pour Aristote, le bonheur consiste dans « la jouissance ineffable de la pensée perdue dans la contemplation de l'intelligible divin. » *Métaphys.* XII. Cf. Ch. Jourdain, t. I, p. 345.

taire, de la *bonté* et de la *malice* des *actes humains*, des *passions*, des *vertus* et des *vices*, de la *loi* et de la *grâce*, en un mot, de tous les *moyens* qui favorisent ou entravent le mouvement de l'âme dans la recherche de sa fin dernière (1). Il traite ces divers points avec une sagacité, une sagesse et une érudition qui lui assurent la première place parmi les philosophes moralistes : il les domine tous et par l'élévation des principes sur lesquels il s'appuie, et par le caractère éminemment pratique de ses conclusions; sa théorie est supérieure à celle d'Aristote, elle est plus conforme à notre nature que celle de Zénon; son mysticisme est plus vrai que celui de Pythagore et de Plotin; à l'orgueil des Stoïciens il oppose l'humilité chrétienne; il remplace l'égoïsme par cette charité universelle que Cicéron ose à peine espérer pour le genre humain, et que les positivistes modernes retranchent de leur vocabulaire (2); l'union intime avec Dieu, qu'il assigne comme terme final de nos destinées, laisse subsister la personnalité de l'âme et ne ressemble en rien à ce panthéisme vague que les Arabes ont emprunté aux néoplatoniciens; en un mot, sa doctrine est vivifiante, selon l'expression de M. Jourdain, elle s'adresse « à tout l'être de l'homme, » elle le « régénère » et le grandit; les solutions qu'il propose « sont si sages, si exactement confor-

(1) Cf. *supra*, p. 80. *Sum. Theol.*, 1ª 2æ, et 2ª 2æ.

(2) « Ce que l'âme de Cicéron, élève de la Grèce, avait appelé un vœu philosophique plutôt qu'un devoir, tout en y attachant le beau nom de *Caritas generis humani*, cette affection pour le genre humain, principe alors si peu connu, et que démentait si cruellement la dureté des mœurs romaines, devint, par l'apostolat évangélique, le plus vulgaire des préceptes et comme le signe infaillible de la loi nouvelle. » M. Villemain, *Académie française*, 1857.

mes à la raison, qu'elles ont formé une sorte de jurisprudence morale adoptée par le plus grand nombre des casuistes (t. II, p. 436, 443 et 444). »

Ajoutons à ces aperçus généraux quelques observations spéciales, pour mieux faire ressortir le vrai caractère de la morale thomiste.

Dans l'analyse de l'acte humain, il faut tenir compte de différentes causes qui influent d'une manière plus ou moins directe sur sa bonté ou sa malice : il y a l'action de Dieu, le travail de nos deux facultés intellectuelles et le mouvement des appétits inférieurs. Plusieurs écoles anciennes et modernes, par exemple les Protestants et les Jansénistes, exagèrent l'action de Dieu au détriment de la liberté; Kant et ses disciples enseignent l'autonomie ou l'indépendance de la raison : au lieu de subordonner la Morale à la Théodicée, ils subordonnent la Théodicée à la Morale; les Scotistes et les Cartésiens attribuent à la volonté un rôle prépondérant sur l'intelligence; les sensualistes et les matérialistes déplacent la fin même de toute morale et assignent comme terme de nos actes le plaisir sensible ou l'utilité. Saint Thomas rétablit partout l'équilibre et l'harmonie. Dans son système, l'Ethique est subordonnée à la Métaphysique, elle la suppose et en dépend. Le premier principe de tout bien, la règle suprême de toute action est en Dieu; en Dieu est la raison dernière du droit et du devoir, du juste et de l'injuste; la *loi naturelle* imprimée dans notre âme est le rayonnement de la loi éternelle : « Participatio legis æternæ in rationali creatura lex naturalis dicitur (1ª 2æ, q. 91, a. 2). » La plus noble de nos facultés, l'*intelligence*, nous fait connaître l'objet que nous devons aimer et le but où nous devons tendre; en elle est l'élément *formel* de la loi, de l'acte humain, de la prière, comme aussi de la

béatitude (1). La *volonté* a besoin d'un secours spécial de Dieu pour agir, et de plus elle suit toujours le *dernier jugement pratique* de l'esprit; cependant elle est libre dans le choix des moyens qui ne sont pas essentiels à sa fin : il répugne, en effet, qu'elle poursuive nécessairement ce qui ne lui est pas nécessaire. Elle est entravée dans son exercice par les inclinations mauvaises de l'appétit concupiscible et irascible; toutefois, loin d'être asservie à leurs instincts, elle peut leur commander des actes héroïques. Elle veut son bonheur, elle le cherche; mais elle doit le placer en Dieu, c'est-à-dire dans le bien par excellence. Il n'y a rien là qui ressemble à la morale utilitaire, rien qui ne soit très-noble, très-élevé, et les écrivains modernes qui reprochent à saint Thomas de ramener la vertu à l'égoïsme, confondent l'*honnête* avec l'*utile* (2) : « Sans doute, dit Lacordaire, il reste toujours que la félicité est notre fin dernière, puisque Dieu est la félicité même; mais il reste aussi que notre fin dernière est dans la perfection, puisque Dieu, qui est la souveraine béatitude, est en même temps la perfection infinie (*Disc.*, 1854). »

7°, *Politique* (3). — L'Ange de l'école divise la Morale en trois parties, « la *monastique* » ou individuelle, « l'*économique* » ou domestique, la « *politique* » ou sociale (cf. *Ethic.*, lect. 1). La famille est une collection d'indi-

(1) « Relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem. » 1a 2æ, q. 90, a. 1. — Intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. » P. I, q. 82, a. 4. — Cf. 2a 2æ, q. 83, a. 1-17; *Contra Gent.,* l. III, c. 95, etc.

(2) « Ex Thomæ propositis nullam esse virtutem colligi possit. » M. Léon Montet, *De Principiis quibus constat Thomæ Aquinatis Ethic. Commentatio*, 1848, p. 43.

(3) Voir les ouvrages cités plus haut pour la Morale.

vidus; et la société, une collection de familles (1). La Politique est donc une partie de la *Morale*, et non pas un art, dont le mécanisme est le résultat de l'habileté humaine ou de la force matérielle. Nous ne connaissons pas, dans les œuvres du saint Docteur, de partie plus intéressante et plus utile, à cause des *erreurs de notre époque.*

Platon et Aristote n'ont pas su se maintenir dans un juste milieu : le premier a rêvé un gouvernement idéal dans lequel tous les droits de l'individu disparaissent au profit de l'intérêt général; le second fait de la Politique une science trop expérimentale, et il ne tient pas toujours assez compte des principes qui régissent les sociétés : l'un est *socialiste;* l'autre, *économiste.* Saint Thomas les corrige, les complète, et trace avec une sûreté de vue merveilleuse les grandes lignes du système que l'on désigne sous le nom de *Politique chrétienne.*

L'homme a des besoins qui réclament le secours de la société; du reste, le langage dont il est doué atteste suffisamment qu'il est né pour entretenir un commerce avec ses semblables (2). La société civile n'est donc pas une institution purement humaine : elle est de droit *naturel*, et le *pouvoir* indispensable pour la régir vient de Dieu, l'auteur de la nature, et non pas d'un pacte librement établi (3). Son but n'est pas seulement de protéger la liberté, comme le veut Kant; elle doit procurer aux citoyens le bien *physique*, *intellectuel* et *moral* (4), autant

(1) « Sicut vicus constituitur ex pluribus domibus, ita civitas ex pluribus vicis. » *Ethic.*, lect. 1.

(2) « Est homini *naturale* quod in societate multorum vivat. » *De regimine principum*, l. V, c. I.

(3) Hobbes, *De Cive* et *Leviathan;* J.-J. Rousseau, *Émile* et *Contrat social.*

(4) « Ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis inveniendis per

qu'elle le peut, sans sortir de ses attributions, sans violer les droits sacrés de la famille et sans empiéter sur le pouvoir *spirituel*. Celui-ci, en effet, est supérieur dans sa fin et jouit d'une légitime indépendance dans l'exercice de ses fonctions.

La *forme* de gouvernement la plus parfaite pour un pays vraiment chrétien, serait la *monarchie tempérée* : « Deux choses, dit-il, sont nécessaires pour fonder un ordre durable dans les États. La première est l'admission de tous à une part du gouvernement général, afin que tous se trouvent intéressés au maintien de la paix publique devenue leur ouvrage. La seconde est le choix d'une forme politique où les pouvoirs soient heureusement combinés. Plusieurs combinaisons sont possibles, par exemple, la royauté, où un seul commande, et l'aristocratie, où le pouvoir est aux mains des principaux citoyens ; la plus heureuse serait celle qui placerait à la tête de la cité ou de la nation un prince vertueux, qui rangerait au-dessous de lui un certain nombre de grands chargés de gouverner selon les règles de la justice, et qui, les prenant dans toutes les classes, les soumettant à tous les suffrages de la multitude, associerait ainsi la société entière aux soins du gouvernement (1ª 2æ, q. 105, a. 1). »

Le but que le pouvoir législatif, judiciaire et exécutif doit se proposer, n'est point son intérêt personnel, mais le bien de la communauté (1) ; aussi la loi se définit-elle : « Quædam *rationis* ordinatio ad bonum *commune*, ab eo

rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. » *Ibidem*.

(1) « Bonum siquidem gregis pastores quærere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subjectæ. » *De regimine principum*, I, c. I.

qui curam communitatis habet promulgata (1). » Elle n'est point, comme l'enseigne Rousseau, une simple expression de la volonté générale, elle ne dépend point du caprice et des circonstances; elle est une œuvre de sagesse, et on peut lui donner le beau nom de *raison écrite, scripta ratio.* Le magistrat a la mission de la faire observer; son devoir est de juger les coupables avec équité et de les punir même de *la peine de mort*, dans les cas les plus graves; qu'il se souvienne cependant, sous la loi de l'Évangile, de tempérer la justice par la miséricorde. Il faut réprimer les désordres publics, condamner les combats singuliers, éviter la guerre autant que possible, adoucir la condition des serfs, entretenir avec les autres nations des rapports basés sur le droit naturel et réglés par les traités, défendre la propriété privée et favoriser le commerce; mais il est nécessaire de se proposer toujours une fin honnête, d'éviter l'usure, de pratiquer le précepte de la charité et de tendre vers les biens éternels qui ne passent pas et pour lesquels toutes les choses temporelles ont été créées (2).

Cette théorie nous paraît trop sublime pour être jamais réalisée; mais saint Thomas l'écrivit au XIII[e] siècle, ayant sous les yeux l'exemple de Louis IX. « Biau fils, dit le monarque à son successeur, la première chose que je t'enseigne, c'est que tu mettes ton cœur à aimer Dieu..... Écoute volontiers la parole de Dieu et la retiens

(1) Voir dans la *Somme Théologique* le beau traité des lois.

(2) S. Thomas condamne le négoce qui n'est pas entrepris dans un but honnête : « Negotiatio, secundum se considerata quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum. » 2[a] 2[æ], q. 77, a. 4. — « Accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum. » Q. 78, a. 1. — *De Regim.*, l. I, c. 7, 8, etc.

en ton cœur, et recherche volontiers prières et pardons..... Que nul ne soit si hardi devant toi que de dire parole qui attire et émeuve au péché..... Ne souffre pas non plus que vilainie sur Dieu soit dite devant toi..... Travaille à ce que tous vilains péchés soient ôtés de ta terre..... Biau cher fils, je te donne toutes les bénédictions qu'un bon père peut donner à son fils, et que la benoîte Trinité et tous les saints te gardent et défendent de tous maux, et que Dieu te donne la grâce de faire toujours sa volonté pour qu'il soit honoré par toi, et que toi et nous puissions, après cette vie mortelle, être ensemble avec lui et le louer sans fin (1). »

Saint Louis avait pris le Docteur Angélique pour conseiller; si nous faisions de même, que de maux nous éviterions! Sa doctrine est à la fois conforme à la raison et à l'enseignement de l'Église, ses ouvrages contiennent des richesses inappréciables où les générations futures iront puiser, et tout esprit impartial trouvera que cet éloge d'Innocent VI est l'expression de la plus exacte vérité : « *Hujus* (Thomæ) *doctrina præ ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus* (2). »

(1) Joinville, *Histoire de saint Louis*. Cf. *Nouvelle collection des mémoires pour servir à l'Histoire de France*, par MM. Michaud et Poujoulat, t. I, p. 324.

(2) *Serm. de S. Thomas*. — Cf. Léon XIII, Encycl. *Æterni Patris*.

IV. — Influence de saint Thomas. — Saint Bonaventure; sa philosophie. — Parallèle entre saint Thomas et saint Bonaventure.

Nous pouvons dire avec Lacordaire que l'Ange de l'école est assis depuis six siècles « sur le trône de la science, » et que la Providence ne lui a pas encore « envoyé de successeur ni de rival (*Disc.*). » Toutefois il serait injuste de ne pas attribuer à saint Bonaventure une part considérable dans le mouvement intellectuel du moyen âge. Les noms du Docteur Angélique et du Docteur Séraphique sont, du reste, inséparables dans l'histoire de la Théologie et de la Philosophie (1). Nous aurions donc une connaissance incomplète de l'époque où nous sommes parvenus, si nous n'établissions un parallèle entre les deux plus illustres enfants de saint Dominique et de saint François.

1°, *Influence de saint Thomas. — Henri de Gand ou le Docteur solennel.* — L'Ange de l'école est un de ces génies privilégiés, qui ont reçu du ciel tous les dons requis pour dominer sur les intelligences et servir de chefs à une grande école. Plusieurs membres de son Ordre, comme Vincent de Beauvais, Lambert d'Auxerre, Guillaume de Moërbeka et Albert le Grand (cf. p. 31-54 ,) lui prêtèrent le secours de leur science et lui payèrent un juste tribut d'admiration. Au premier rang figurent le cardinal *Hannibal*, Pierre d'*Andria*, Frère *Réginald* et Pierre de *Tarentaise*, qui sera pape un jour sous le

(1) « Inventa est a majoribus nostris sapientissimis viris, Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura,..... excoluerunt. » Sixtus V, Bulla *Triumphantis*, an. 1588.

nom d'Innocent V. Il y eut pourtant plus d'une voix discordante, même au sein de la famille dominicaine; mais plusieurs chapitres de l'Ordre, en particulier ceux de 1278 et de 1286, imposèrent silence aux contradicteurs et prirent des mesures pour empêcher de nouvelles dissensions.

Le saint Docteur, comme nous l'avons déjà dit (p. 63), rencontra surtout de l'opposition parmi les docteurs séculiers de l'Université de Paris. Ils attaquèrent avec force la fameuse théorie sur le principe d'individuation, et une assemblée de théologiens réunie en 1276, deux ans après la mort de saint Thomas, débattit solennellement et condamna les trois propositions suivantes : « Dieu ne peut créer plusieurs individus de la même espèce, indépendamment de la matière; la matière est le principe de la division et de la multiplication des formes; les purs esprits étant dépouillés de tout élément matériel, Dieu ne peut en créer plusieurs de la même espèce (1). » Albert le Grand quitta, paraît-il, sa retraite pour venir défendre la doctrine de son ami.

L'Université subissait cependant l'influence du Docteur Angélique, et le reconnaissait pour le prince des théologiens et des philosophes. Nous en avons la preuve dans l'éloge que le recteur prononça en 1274 : « Consternés de la perte immense que l'Église vient de faire, et qui jette l'école de Paris dans la plus cruelle affliction, dit-il, nous avons voulu unir en ce jour nos gémissements et nos trop justes pleurs. Qui nous donnera la voix et les lamentations de Jérémie pour peindre la stupeur incroyable qui a d'abord saisi tous les esprits, et la douleur qui a pénétré au plus profond des cœurs? A

(1) D'Argentré, *Collect. judic. de nov. error.*, t. I, p. 175, etc.

peine pouvons-nous parler du coup qui nous frappe : l'attachement et l'amour comprimeraient nos paroles si notre douloureuse angoisse ne nous pressait de dire que d'après la renommée publique et des relations trop certaines, le vénérable docteur et frère Thomas d'Aquin a été rappelé de cette terre. Comment pénétrer par quelle vue secrète la divine Providence a permis que cette étoile du matin, qui jetait un si grand éclat dans le monde, ou pour mieux dire, que ce soleil lumineux qui présidait au jour, ait si tôt retiré ses rayons? Il serait déraisonnable de penser que sa splendeur s'est éteinte, ou qu'elle a souffert une éclipse, alors qu'elle a cessé d'éclairer l'Église. Nous n'ignorons pas que le Créateur n'avait donné au monde ce grand Docteur, par un effet particulier de sa bonté, que pour un temps ; et cependant, s'il est permis de s'appuyer sur l'autorité des anciens philosophes, la Sagesse divine semblait l'avoir placé ici-bas pour expliquer les prodiges les plus obscurs de la nature (1). »

Une question pleine d'intérêt se présente à l'esprit : dans quelle mesure ces nombreux disciples suivaient-ils l'enseignement du maître? Renonçaient-ils, comme on le croit souvent, à toute liberté de penser, et se bornaient-ils au rôle d'abréviateurs ou de copistes? Pour se persuader du contraire, il suffit d'ouvrir leurs ouvrages. Plusieurs, il est vrai, adoptent à peu près toutes les opinions de saint Thomas, mais leur docilité est le fruit d'une conviction profonde, et il est injuste de les taxer de servilisme. Donnons un exemple. *Pierre de Tarentaise*, dont nous avons déjà cité le nom, professa dans les écoles de Paris avant de remplir les fonctions de

(1) Cf. du Boulay, *Hist. Acad. Paris.*, t. III; P. Touron ; Ch. Jourdain, t. II, p. 7 et 8. — La sentence de 1276 fut rapportée en 1324.

provincial; il composa même plusieurs ouvrages, en particulier un commentaire sur le *Maître des sentences* (1). Ce dernier, le seul qui nous reste, est l'abrégé du grand travail de saint Thomas sur Pierre Lombard; cependant il n'est point dépourvu d'originalité, et nous y trouvons cette trempe d'esprit que le disciple et l'ami de saint Thomas manifestera plus tard dans le maniement des affaires. Un certain nombre, spécialement en dehors de la famille dominicaine, acceptèrent avec plus de réserve la suprématie intellectuelle du Docteur Angélique; toutefois, ils subirent son ascendant et s'inspirèrent de ses doctrines. Nommons Henri de Gand, le plus célèbre de tous.

Goethals ou *Henri de Gand*, appelé dans l'école le *Docteur solennel*, était contemporain de saint Thomas (2). Il étudia comme lui sous Albert le Grand, à Cologne; il reçut le titre de docteur plusieurs années avant lui; il enseigna pour ainsi dire à ses côtés dans l'Université de Paris. Il défendit les droits des séculiers dans la querelle avec les ordres mendiants; mais il ne prit jamais une part bien active dans les discussions qui s'agitèrent au

(1) Louis de Valladolid et Laurent Pignon attribuent à Pierre de Tarentaise des *Questions Quodlibétiques* et des opuscules intitulés *De l'unité de la forme, De la matière du ciel, De l'éternité du monde, De l'entendement et de la volonté.*

(2) Cf. Henri de Gand. Ouvrages imprimés : *Quodlibeta; Summa quæst. ordin.; de Script. eccl.* Parmi les ouvrage non imprimés : *Quodlibeta; Comment. in VIII libros Physic.* Parmi les ouvrages dont l'authenticité est moins certaine : *Comment. in IV libros sent.; In XIV libros Metaphys.* — Huet, *Recherches hist. et crit. sur la vie, les ouvrages et la doctrine de H. de Gand; Hist. litt. de la France*, t. XX; Lorenz; Ch. Jourdain, *La Philos. de S. Thomas*, t. II; Hauréau, *Hist. de la Philos.*, 2e partie, t. II; Budinszki; Goethals, *Recherches;* Bulæus; Schwartz, *H. de Gand;* Tennemann; Franklin, *La Sorbonne;* Rousselot.

sein des écoles. C'est en vain qu'on voudrait le transformer en chef de parti; cependant nous trouvons en lui le germe des opinions qui ont divisé l'école. Quand sa mort arriva, en 1293, il remplissait depuis quelques années les modestes et paisibles fonctions d'archidiacre de Tournay. Des historiens sérieux pensent qu'il appartenait à l'ordre des Servites.

Le Docteur solennel se plaît dans les hautes spéculations de la pensée; il aborde volontiers les problèmes de la Logique et de la Métaphysique; mais il reste à peu près étranger aux questions débattues en Morale et en Politique. Il ne se passionne en général pour aucun système, et s'il fallait le rattacher à une école, nous dirions qu'il est partisan d'Aristote et de saint Thomas, tout en mêlant à leur doctrine des opinions empruntées à la philosophie platonicienne; ou plutôt c'est un disciple d'Aristote, mais un disciple indulgent pour Platon : il représente une nuance assez indéfinie entre saint Thomas et Duns Scot. Telle est, du moins, l'impression qui reste après la lecture des *Quodlibeta* (1), de la *Somme* et des *Commentaires* sur Aristote.

Henri de Gand admet avec saint Thomas que l'homme, « par son âme et avec le secours des choses naturelles, » peut arriver à la connaissance de certaines vérités, « per animam ex puris naturalibus (*Sum.*, q. 11); » mais il semble revenir ensuite sur cette affirmation, et il prétend que nous avons besoin d'une « illumination spéciale de Dieu » pour pénétrer jusqu'à l'essence des choses. Après avoir enseigné qu'il est « naturel à l'âme humaine de savoir ou de connaître (*Ibid.*), » il traite de vanité

(1) Les *Quodlibeta* du Docteur solennel, comme ceux de saint Thomas, renferment des détails très-curieux sur la Philosophie du XIIIe siècle. Cf. Lajard, *Hist. litt.*, t. XX.

toute science recherchée pour elle-même (*Sum.*, I, a. 7, q. 10). Dans sa *Somme Théologique* (a. 1, q. 1), il débute par une attaque vigoureuse contre le scepticisme : il le regarde comme une injure faite à Dieu et une atteinte portée à la dignité de l'homme; cependant il incline vers l'opinion des philosophes platoniciens, en disant que les sens ne sauraient nous donner une certitude parfaite. Il reproduit la doctrine de l'école touchant l'unité de l'intellect, l'origine de la connaissance et la valeur des universaux : il y a en nous, dit-il, « un acte d'entendement, » cet acte suppose un sujet, et ce sujet est « notre forme elle-même ou quelque chose de notre forme (*Quodlib.* IX, q. 14); notre intellect est d'abord à l'état de simple puissance, et pour acquérir le savoir, il a besoin de l'expérience, de l'abstraction, du jugement, du raisonnement (*Sum.*, I, a. 10); l'universel *ante rem* n'a pas d'existence propre, et les exemplaires éternels ne se distinguent pas réellement de l'essence divine, « esse quidditativum *essentiæ*, non autem *existentiæ* (*Quodlib.*, q. 5); » dans les objets, l'universel est à l'état de fondement, il désigne « *une* nature susceptible d'être communiquée à plusieurs (*Quodlib.*, q. 5). » Il n'y a rien là qui puisse justifier l'accusation de « réalisme (1). » Le Docteur solennel se sépare pourtant de saint Thomas dans une question capitale : d'après quelques passages de ses ouvrages, en particulier des *Quodlibeta*, l'entendement n'a pas besoin de « l'espèce intelligible » pour former son verbe et saisir son objet; « l'espèce sensible » et la vertu de l'in-

(1) « Lorsque le Docteur solennel fait usage de termes que le nominalisme pourrait accepter, c'est qu'il exprime mal ce qu'il pense; il n'est pas, en effet, moins *réaliste* comme idéologue qu'il ne l'est comme théologien et comme physicien. » Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 73.

tellect suffisent (1). De même, Henri de Gand soutient avec saint Thomas que la matière potentielle et la forme substantielle, le sujet et l'acte sont indispensables pour expliquer la composition des corps; mais il s'éloigne encore de son guide sur plusieurs points d'une importance assez grave. A son avis, la matière peut exister séparée de la forme, du moins en vertu d'une dérogation miraculeuse aux lois de la nature; outre la forme substantielle, il existe un principe de « corporéité » qui produit les actes de la vie végétative et sensitive; enfin, le principe d'individuation n'est point dans la matière caractérisée par la quantité : le fait de l'existence et l'acte de la cause première nous rendent suffisamment raison des différences qui se trouvent entre les individus d'un même genre et d'une même espèce (2). Il y a de plus dans ses œuvres des propositions qui se prêtent à de fausses interprétations; par exemple : in quacumque creatura, *esse* non est aliquid *re* aliud ab *essentia;* Deus est *primum cognitum.*

En résumé, le Docteur solennel n'est partisan ni de l'Arabisme ni du Platonisme, il est avant tout péripatéticien; nous ne pouvons cependant le ranger parmi ceux qu'on appelle aujourd'hui des *thomistes purs.* Il aura plus d'un imitateur, surtout en Italie; mais l'oscillation de sa pensée et l'obscurité de son langage le condamneront tôt ou tard à l'isolement. Il comptera plus d'admirateurs que de disciples. Si saint Thomas avait pu craindre un rival à son époque, il l'aurait trouvé dans son ami, le Docteur Séraphique.

(1) « Intellectus noster... format sibi objectum intellectuale. » *Sum.*, p. I, a. 10, q. 4.

(2) *Quodlib.* I, q. 2, 3, 10, etc.; *Quodlib.* II, q. 8, et *Quod.* XI, 1.

2°, *Saint Bonaventure; sa philosophie* (1). — Jean Fidenza, plus connu sous le nom de Bonaventure, n'était point comme saint Thomas le fils d'un grand seigneur. Il naquit en 1221, à Bagnorea, petite ville du territoire d'Orvieto. Il fit ses premières études dans le couvent des Franciscains et s'initia, sous de tels maîtres, à la pratique des plus sublimes vertus. Sa physionomie agréable, son bon naturel, sa piété angélique, les éminentes qualités de son esprit et de son cœur le firent aimer de tout le monde, disent ses biographes, et justifièrent son nom de Bonaventure, « *Bonafortuna.* » Il revêtit l'habit de saint François en l'année 1243, et fut envoyé peu de temps après à Paris pour y suivre les leçons de Jean de La Rochelle, le disciple et le successeur d'Alexandre de Halès (cf. p. 25-31).

Ses premiers essais comme professeur furent si brillants, qu'on le jugea digne de remplacer son maître, quand celui-ci quitta sa chaire. « Ainsi, observe M. Hauréau, tandis que le noble descendant des comtes d'Aquino commentait, chez les Dominicains de Paris, l'Écriture et les *Sentences*, les mêmes textes étaient expliqués chez les Franciscains par l'humble fils d'un des plus pauvres citadins de (Bagnorea) (2e p., t. II, p. 8). » Si la naissance les séparait, l'amitié les unissait par les liens les plus étroits :

(1) Cf. S. Bonaventure, *Œuvres;* A. M. de Vicenza, *Vita di S. Bonaventura;* Berthaumier, *Hist. de S. Bonav.;* Borgognoni, *Le dottrine filos. di S. Bonav.*; Boule; Brucker; Brunet; Bulæus; Deleau, *Doctrine de S. Bonav.;* Fessler; Fidelis a Fanna; Galesinius; Gaspare da Monte Santo, *Gesta e dottrina del seraf. dott. S. Bonav.;* Isodorus a Buscomari; Ludovicus a Castroplanio; Marangoni, *Vita di S. Bonav.;* A. de Margerie, *Essai sur la philos. de S. Bonav.;* Mariani, *S. Bonav.;* Ortoleva, *S. Bonav.;* Preys; Quétif-Echard; Rouquette, *S. Bonav. et son siècle;* Schmid; Signoriello, *Dell' ideologia di S. Bonav.,* dans la *Scienza e la fede,* 1874; Ubaghs; Uccelli; Wadding; Trithemius; Héfélé; Hauréau.

« Saint Bonaventure, dit le Père Touron, enseignait à Paris, dans le même temps et les mêmes circonstances que saint Thomas. Les vertus de l'un et de l'autre, encore plus que leurs talents, et les mêmes emplois, leur firent bientôt contracter une amitié qui ne dura pas moins que leur vie, parce qu'elle était formée par l'esprit de Dieu et fondée sur cette conformité d'inclinations et de sentiments qui les faisait aller à la même fin par les mêmes moyens. Ils aimaient à se communiquer réciproquement leurs lumières, leurs desseins, leurs ouvrages et tout ce qui pouvait servir à la défense de la vérité ou à l'édification de l'Église. Les visites qu'ils se rendaient quelquefois n'avaient pas d'autres motifs, ni leurs entretiens d'autre objet. On rapporte que saint Thomas, étant allé un jour voir son ami et le trouvant actuellement occupé à écrire la vie de son glorieux Patriarche, il ne voulut point l'interrompre; mais la lumière de Dieu, qui l'éclairait, lui faisant connaître l'intérieur de cet homme séraphique, et prédire ce qu'il devait paraître un jour aux yeux de toute l'Église, il dit en se retirant : *Laissons un Saint travailler pour un Saint. Sinamus Sanctum pro Sancto laborare.* L'union si intime de ces deux célèbres Docteurs et leur conduite également chrétienne envers ceux même qu'ils furent obligés de combattre, sans que l'amour de la vérité, qui les animait leur fît jamais oublier les lois de la charité que nous devons à tout le monde, nous permettent sans doute de leur appliquer ici cette parole de saint Augustin : « *Heureux qui vous aime, ô mon Dieu, et qui aime ses amis en vous, et ses ennemis pour l'amour de vous. Beatus qui amat te, et amicum in te, et inimicum propter te* (1). »

(1) P. Touron, *Vie de saint Thomas*, l. II, ch. VII. — S. Augustin, *Confessions*, l. IV, ch. IX.

En 1256, saint Bonaventure fut nommé général de l'Ordre. Neuf ans plus tard, Clément IV lui offrit l'archevêché d'York; mais il fit tant d'instances que le Pape renonça à son projet. En 1273, il dut obéir à la volonté formelle de Grégoire X, qui le nomma cardinal de la sainte Église et évêque d'Ostie. Il mourut à Lyon, le 15 juillet de l'année suivante, après avoir exercé une grande influence sur le concile général réuni dans cette ville. Jamais funérailles ne furent plus solennelles : le Souverain Pontife y assistait avec l'empereur d'Orient, le roi d'Aragon, les patriarches d'Antioche et de Constantinople, les cardinaux et un grand nombre d'évêques et de clercs. Pierre de Tarentaise, le disciple de saint Thomas, prononça l'oraison funèbre. Deux siècles plus tard, en 1482, l'humble moine fut mis au nombre des saints, et il reçut, en 1588, le titre de *Docteur Séraphique.*

Il exerça sur les esprits une attraction d'autant plus irrésistible, qu'il joignait à la sainteté de sa vie la bonté la plus compatissante. Il fut un des grands prédicateurs de son siècle, et s'il eut moins de vigueur dans le raisonnement que Frère Thomas d'Aquin, il montra peut-être plus de grâce et d'onction. Il le cédait aussi à ce dernier pour l'étendue de l'érudition et la puissance du génie; cependant, au témoignage de Trithemius, « il était versé dans la connaissance des Écritures et des auteurs profanes. Son esprit était fin et lumineux. Ses livres sont profonds et pieux : ils allument dans les cœurs l'amour du Christ (*De script. eccles.*, c. 464). »

Les œuvres complètes de saint Bonaventure publiées pour la première fois sous le pontificat de Sixte V, ne comprennent pas moins de quatre-vingt-huit traités. Plusieurs sont apocryphes ou d'une authenticité douteuse (1);

(1) Le Père de Fanna, sur l'invitation du général des Franciscains,

mais les autres suffisent pour justifier la gloire et la renommée du Docteur Séraphique. Ils appartiennent à peu près tous à l'Écriture sainte et à la Théologie, en particulier à la Théologie mystique, et nous n'y trouvons pas un traité de longue haleine où la philosophie soit réduite en corps de doctrine ; il faut en recueillir les éléments épars et les classer dans un ordre logique. Les principaux ouvrages à consulter dans ce travail sont les *Commentaires* sur les quatre livres des *Sentences*, le *Breviloquium* et le *Centiloquium*, l'*Itinerarium mentis ad Deum* et le *De reductione artium ad Theologiam*, les opuscules récemment découverts sur les *Topiques*, les *Météores*, le *De generatione* d'Aristote, et la question inédite : *An rationes æternæ sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione* (1).

La marche adoptée dans les grands *Commentaires* sur le Maître des *Sentences* ne diffère en rien de la méthode, que l'Ange de l'école a portée à son plus haut degré de perfection dans la *Somme Théologique* (cf. p. 74) ; mais ordinairement saint Bonaventure reproduit la forme des *Soliloques* et des *Confessions*. L'évêque d'Hippone est le modèle qu'il suit de préférence à tout autre. L'éloquence et la piété débordent à chaque page de ses écrits, et son style est plutôt celui d'un Père de l'Église que d'un philosophe scolastique ; il est même parfois difficile de préciser le vrai sens de sa phrase et de concilier des passages en apparence contradictoires. Avant de donner un aperçu de son système, signalons un *incident* d'une importance assez considérable et une *erreur* de l'école moderne.

prépare une nouvelle édition des œuvres de saint Bonaventure. Cf. Père de Fanna, *Ratio novæ collectionis operum omnium sive edit. sive anecdot. seraphic. Doctoris.*

(1) Cf. P. de Fanna, *Ratio novæ collect.*

Lorsque Jean de La Rochelle quitta sa chaire, on voulut d'abord lui donner pour successeur *Adam de Marisco*, ami de Roger Bacon et élève de Robert Grossetête, évêque de Lincoln (cf. p. 12). Si l'exécution de ce projet n'avait pas trouvé d'obstacle, l'école franciscaine aurait à sa tête Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, Adam de Marisco, Roger Bacon et Duns Scot; c'est-à-dire des hommes versés dans l'étude de la Logique, de la Physique, de la Métaphysique, mais dépourvus d'attrait pour le mysticisme de saint Bonaventure. Celui-ci fut élu à la place d'Adam de Marisco, et donna en quelque sorte une nouvelle physionomie à toute l'école. Lui imprima-t-il une fausse direction? Plusieurs le pensent avec M. Hauréau (1). Le Docteur Séraphique, disent-ils avec raison, a sa place à côté des Denys, des Augustin, des Anselme, des Bernard, il est partisan de la plupart des théories enseignées par Hugues et Richard de Saint-Victor (cf. t. I, p. 316-320) : il est de la famille des contemplatifs et des mystiques; or, ajoutent-ils, tout mysticisme est « ennemi de la raison, » prend pour des réalités « les fantaisies les plus extravagantes » et conduit « au délire de l'extase. » Cette dernière assertion, prise dans sa généralité, est fausse; appliquée à saint Bonaventure, elle est injurieuse et mensongère.

Il y a, d'après le Docteur Angélique lui-même, un mysticisme qui n'est point opposé à la saine philosophie; il consiste en deux choses : nous ne devons pas exclure de la science la part de la volonté et de l'affection, ou la part du cœur et du sentiment, pour parler le langage des modernes; il peut exister une science *infuse*, acquise

(1) Cf. M. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 9-25.

sans le secours du raisonnement, une science qui n'est pas discursive, mais contemplative (1). C'est dans ce sens que saint Thomas et son ami, saint Bonaventure, sont l'un et l'autre partisans du mysticisme : ils ne condamnent ni les droits de la raison, ni l'utilité de la science; ils blâment seulement « la connaissance curieuse et spéculative qui se repaît d'elle-même; » à leurs yeux, le savoir doit, pour ainsi dire, « se fondre tout entier en amour; » ils excluent, selon l'énergique expression de Bossuet, « les lumières sèches et sans onction, ou en tout cas, ils veulent dire que les lumières de cette vie ont quelque chose de sombre et de ténébreux (2). » Il existe pourtant une nuance bien marquée entre le Docteur Angélique et le Docteur Séraphique : chez le premier, c'est la *raison* qui domine; chez le second, c'est le *cœur;* celui-là fait briller la vérité dans tout son éclat; celui-ci la rend aimable, il la fait goûter en quelque sorte : « Fuit in sancto Bonaventura id præcipuum et singulare, ut non solum argumentandi subtilitate, docendi facilitate, definiendi solertia præstaret, sed divina quadam animas permovendi vi excelleret : sic enim scribendo cum summa eruditione parem pietatis ardorem conjungit, ut lectorem docendo moveat, et in intimos animi recessus illabatur (3). » Ce jugement de

(1) Cf. t. I, p. 318. — « Divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex; cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cum sit quædam participata similitudo ipsius. » Saint Thomas, *Sum. Theol.*, 2ª 2æ, q. 9, a. 1, ad 1um.

(2) *Médit. sur l'Évangile,* la Cène, 2e partie, 37e jour.

(3) Sixte V, Bulla *Triumphantis.* — « Ita scribebat, ut gustare quæ scriberet videretur. Unde vere potuit dici illius sapientia, sapida scientia, quia ipse scribendo gustabat et eadem legentibus, etiamsi carnales sint, saporem generat sanctitatis. » Baptista, *De Canonis. S. Bonav.*

Sixte V est le résumé de tout ce que l'on a dit de plus juste, de plus expressif sur le caractère et l'esprit philosophique de Frère Bonaventure.

La *Logique* de saint Thomas brille par la force du raisonnement et l'enchaînement de la méthode, celle du Docteur Séraphique se distingue par la subtilité, la facilité, l'habileté, « subtilitate, facilitate, solertia. » Ce mystique, pour parler avec M. Hauréau, « est un dialecticien très-subtil et très-délié (*Hist.*, p. 2, t. II, p. 13). » Hâtons-nous d'ajouter contre le même historien, qu'il ne manque point de « franchise » et qu'il ne rétrécit pas outre mesure « le domaine de la spéculation, de la raison (p. 22). » Seulement il a en germe le défaut que nous aurons à déplorer chez Duns Scot : sa subtilité nuit parfois à la clarté. Nous trouvons un exemple de la finesse de ses analyses dans la division logique et la classification des sciences et des arts. Il y a, dit-il, « une lumière *extérieure*, qui éclaire les arts mécaniques ; une lumière *inférieure*, qui se réfléchit dans les connaissances acquises par les sens ; une lumière *intérieure*, celle de la pensée philosophique ; une lumière *supérieure*, celle de la grâce et de l'Écriture sainte (*De reduct. art. ad theol.*, cf. Ozanam). » La lumière extérieure « se divise en sept rayons qui correspondent aux sept arts reconnus par Hugues de Saint-Victor (*Ibid.*). » La lumière inférieure nous permet de saisir les formes naturelles de la matière ; « elle est susceptible de cinq modifications différentes, qui répondent aux cinq sens (*Ibid.*). » La lumière de la pensée nous conduit à la découverte des vérités intelligibles ; elle « se distribue entre les trois parties de la philosophie : la philosophie *rationnelle*, la philosophie *naturelle*, la philosophie *morale* (*Ibid.*, cf. S. Thomas, *Ethic.*). » Le langage, qui manifeste la pensée, peut servir « à faire

connaître de simples conceptions, à déterminer des convictions, à soulever des passions ; et par conséquent la philosophie du langage se divise en trois parties : la *grammaire*, la *logique* et la *rhétorique* (*Ibid.*). » Nous considérons les raisons formelles des choses ou « dans la matière, et nous les nommons *séminales*, ou dans les notions abstraites de l'esprit humain, et nous les appelons *intelligibles*, ou dans la sagesse divine, et nous les nommons *idéales*; c'est pourquoi la philosophie de la nature se partage en trois branches : la *physique*, la *mathématique* et la *métaphysique* (*Ibid.*). » Enfin « le gouvernement de la volonté peut être restreint dans les conditions de la vie individuelle; il peut se développer dans le cercle de la famille, et s'étendre à toute la multitude d'un peuple qu'il faut régir; c'est pourquoi la philosophie morale se divise en *Monastique*, *Économique*, *Politique* (*Ibid.*). »

Quand cet habile logicien aborde les hautes questions de la *Psychologie* et de la *Théodicée*, il parle le langage d'un *mystique enthousiaste* : « Cum summa eruditione *parem pietatis ardorem* conjungit. » Il nous recommande de purifier notre cœur, de dilater notre âme, de recueillir tous nos sens, si nous voulons voir Dieu dans ses créatures : « Aperi oculos, aures spirituales admove, labia tua solve, et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte contra te universus orbis terrarum consurgat (*Itiner.*, c. 1). » La lecture de ses ouvrages est utile à la fois pour orner l'intelligence et nourrir le cœur : « Veux-tu être pieux et savant tout ensemble, dit Jean Trithemius, sers-toi des livres de Bonaventure (*De script. eccles.*, c. 464). »

En général, le Docteur Séraphique n'a pas la même manière de *philosopher* que saint Thomas. Professe-t-il

une *doctrine* opposée? Quelques-uns le pensent; mais ils se trompent. Ici encore, si les *nuances* diffèrent, si les *tendances* ne sont pas toujours les mêmes, la *pensée* ne varie pas, du moins dans les questions importantes. Saint Bonaventure est un des plus nobles représentants de la philosophie chrétienne ou traditionnelle.

Et d'abord quelle est son opinion sur la nature de l'*universel?* Il n'est ni réaliste, ni conceptualiste; il adopte le sentiment et emprunte le langage d'Aristote, d'Albert le Grand et de saint Thomas : l'humanité, dit-il, est chose commune aux individus, par exemple à Pierre, à Paul; mais cette chose n'appartient pas à la catégorie de la substance première; il n'y a pas d'autre substance humaine que Pierre, Paul (cf. *In III Sent.*, dist. II, a. 2, q. 3). Est-il inconséquent et avance-t-il certaines propositions soutenues par des panthéistes tels que « le prétendu philosophe Alexandre » et « David de Dinan? » M. Hauréau n'est pas éloigné de le croire, et cela parce que Bonaventure soutient l'*unité* de la matière première. En vérité, dit-il, « un si grand saint » n'est point complice d'un hérétique plusieurs fois réprouvé. « Il n'a certainement pas soupçonné où pouvait conduire sa thèse de la matière unique, et qui l'en aurait averti n'aurait pu le convaincre (1). »

Nous le croyons sans peine, le Docteur Séraphique, malgré son éminente sainteté, ne se laisserait pas convaincre, et avec sa dialectique très-subtile, très-déliée

(1) *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 18. — « Ainsi quand Mairan conseillait à Malebranche de désavouer des parties de sa doctrine qui le rapprochaient de Spinosa, Malebranche s'indignait, protestant n'avoir rien de commun avec un abominable athée. Et pourtant ces affinités que Mairan signalait entre l'un et l'autre, on ne les coneste plus. »

(*Ibid.*, p. 13), il ne pourrait saisir aucune affinité entre sa doctrine et le panthéisme; en effet, de telles affinités n'existent pas, et les scrupules de M. Hauréau viennent d'un malentendu. D'après saint Bonaventure et saint Thomas, la matière est *spécifiquement* et non pas *numériquement* la même dans tous les corps. En d'autres termes, le principe matériel ne peut être sans une forme : « Materia secundum se non est informis (1); » mais elle est indifférente pour recevoir telle ou telle forme; elle n'appartient pas à une espèce plutôt qu'à une autre : la forme seule est le principe spécifique; d'autre part, tout être existant est *un*, et l'universel n'est pas en dehors de l'individu : « *Species* dicit *formam*, et non quamcumque, sed formam *totius*, hoc est formam complectentem totum esse. Juxta quod dicit Boetius, quod species est totum esse individuorum. Et Avicenna, et alii philosophi in hoc concordant. Forma ergo specifica communis dupliciter potest intelligi : aut secundum *prædicationem*, aut secundum *constitutionem*. Secundum *prædicationem* homo dicit formam *communem* Petro et Paulo; secundum *constitutionem* homo dicit formam quæ simul respicit animam et corpus, et quæ resultat ex conjunctione *animæ cum corpore*. *Anima* enim et *corpus* concurrunt ad *unam essentiam* constituendam. Et hinc est, quod constitutus ex anima et corpore habet humanam formam *specificam* communem sibi et aliis sic constitutis per *prædicationem*, communem nihilominus partibus constituentibus per quamdam informationem et completionem (*In III Sent.*, dist. II, a. 2, q. 3). » Le terme logique seul ou le *prédicable* est *universel;* dans l'individu il y a une nature composée de matière et de forme, et cette nature est

(1) *In II Sent.*, dist. 12, a. 9, q. 1.

une et déterminée, elle ne contient l'universel qu'en germe et à l'état de fondement. Jusqu'ici le Docteur séraphique est d'accord avec saint Thomas. Il hésite, il est vrai, et il manifeste des tendances d'école, quand il parle du fameux principe d'*individuation :* il l'attribue tantôt à la matière (1), tantôt à la forme, tantôt au fait de l'union entre la matière et la forme (*II Sent.,* dist. 3, a. 2, q. 3); mais il n'enseigne nulle part la monstrueuse proposition de David de Dinan, à savoir : il existe une matière commune dont Dieu, l'âme et le monde ne sont que des formes (cf. t. I, p. 322-324). Il est inutile d'insister.

Les *ontologistes*, à leur tour, et les partisans des *idées innées* comptent saint Bonaventure parmi leurs principaux défenseurs. Les uns allèguent certains passages où l'illustre docteur paraît affirmer que le vrai fondement de la certitude est dans les raisons éternelles de toutes choses; ils citent en particulier à l'appui de leur sentiment la question inédite : *An rationes æternæ sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione* (cf. P. de Fanna). D'après les autres, plusieurs pages de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, du *Breviloquium* et du *Centiloquium* sont écrites par un philosophe qui admet au moins l'innéité de nos idées principales, spécialement de l'idée d'infini. Nous l'avouons sans peine, il y a dans les œuvres oratoires et mystiques de saint Bonaventure certaines expressions qui semblent favorables aux adversaires de la Scolastique; mais l'ouvrage par excellence qui résume son enseignement philoso-

(1) *In lib. II Sent.,* dist. 18, a. 2, q. 1. « Sicut dicit Philosophus, proprius actus habet fieri in propria materia : sed anima rationalis est actus et entelechia corporis humani : ergo, cum diversa sint corpora humana, diversæ sunt animæ rationales, illorum corporum perfectivæ. »

phique, le grand commentaire du livre des *Sentences* reproduit à peu près en entier la doctrine de saint Thomas sur l'âme et sur Dieu. En voici le résumé.

L'âme est la forme substantielle du corps humain : « Non solum secundum accidentia, sed etiam secundum *substantiam et naturam.* » En elle est le principe de tous nos appétits : « In anima stat appetitus totius naturæ (*In II Sent.*, dist. 1, p. II, a. 3, q. 2). » C'est même sa nature d'informer le corps, et c'est en cela qu'elle diffère de l'ange (*Ibid.*). Saint Bonaventure pense donc avec saint Thomas sur ce point capital; toutefois il est moins affirmatif : il regarde seulement son opinion comme plus *probable :* « Probabiliorem æstimo (*Ibid.*). » Il admet aussi une distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses puissances. Parmi les facultés, les unes appartiennent à l'ordre végétatif, les autres à l'ordre sensitif, ou enfin à l'ordre intellectuel. Les trois plus nobles représentent la Trinité : ce sont l'intelligence, la mémoire et la volonté (*In I Sent.*, dist. 3, p. II, a. 1, q. 1).

L'âme qui diffère essentiellement de Dieu et de l'ange à cause de son union substantielle avec le corps, suit dans ses actes une voie conforme à sa condition. D'abord elle est comme une table rase, selon l'expression d'Aristote : elle n'a aucune connaissance, mais elle peut en acquérir avec le secours des sens et de l'expérience (1). Une image ou une « *espèce* » est nécessaire pour expliquer le phénomène de la connaissance sensible : « Homo, qui dicitur minor mundus, habet quin-

(1) « Philosophus dicit « animam esse creatam sicut tabulam rasam, nec habere cognitionem habitum sibi *innatum,* sed acquirere mediante sensu et experientia. » *In II Sent.*, dist. 24, p. I, a. 2, q. 4, conclusio.

que sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quæ sunt in mundo sensibili, in animam ipsius.... Hæc autem sensibilia exteriora sunt, quæ *primo* ingrediuntur ad animam per portas quinque sensuum. Intrant, inquam, non per *substantias* suas, sed per *similitudines* suas, primo generatas in medio, et de medio in organo exteriori, et de organo exteriori in interiori, et de hoc in potentia apprehensiva : et sic generatio *speciei* in medio, et de medio in organo, et conversio potentiæ apprehensivæ super illam facit apprehensionem eorum, quæ exterius anima apprehendit (cf. *Itin.*, c. II). »

La connaissance intellectuelle, de son côté, suppose une image ou « *espèce*, » et pour former cette image, il faut une puissance d'abstraction, une lumière participée; c'est pourquoi nous avons un double intellect : l'un *actif*, l'autre *possible* (1). Celui-ci est à celui-là ce que la matière est à la forme : « Sicut se habet materia ad formam, vel efficientem, ita se habet intellectus possibilis ad agentem (2); » il reçoit les images ou « espèces » que l'intellect actif abstrait des choses sensibles. Ils ne sont ni l'un ni l'autre purement actifs ou purement passifs : ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, ils se prêtent un mutuel secours et travaillent de concert à produire le même acte (3). Ce ne sont pas deux subs-

(1) « Intellectus agens, et possibilis, sunt duæ ipsius animæ intellectivæ *differentiæ.* » *In II Sent.,* dist. 24, p. I, a. 2, q. 4, conclusio.

(2) *In II Sent.,* dist. 24, p. I, a. 2, q. 4.

(3) « Nec intellectus possibilis est pure passivus, habet enim supra speciem existentem in phantasia se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea judicare. Similiter nec intellectus agens est omnino in actu; non enim potest intelligere

tances, ni deux facultés absolument distinctes, mais « deux *différences* de la puissance intellectuelle (*Ibid.*); » l'intellect actif est une lumière, qui est toujours dans l'âme et la perfectionne : « Perfectio et complementum substantiæ intellectualis lux est spiritualis : igitur illa potentia, quæ consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa (*Ibid.*); » l'intellect possible est « une puissance proprement dite, » qui convient à l'âme dans l'état présent, à cause de son union avec le corps. Le premier est surtout en *acte*, parce qu'il est toujours une lumière qui brille; le second est surtout en *puissance*, car sa nature est avant tout de « recevoir. » Il ne faut pas conclure de ces prémisses que l'âme, au moyen de l'intellect actif, connaît toujours à l'état d'acte : « Una (potentia) semper est in actu, altera vero non; non quia semper *anima actu intelligat* per intellectum agentem, sed quia sicut lumen corporale semper lucet, et de se promptum est ad illuminandum; res autem illuminabilis non semper illuminabitur propter aliquod impedimentum : sic et in proposito intelligendum est (*Ibid.*). »

Les rapports entre saint Bonaventure et saint Thomas ne sont pas moins frappants lorsqu'il s'agit de la *liberté* (cf. *In II Sent.*, dist. 25). Pour l'un comme pour l'autre, le *libre arbitre* n'est point une puissance distincte de l'intelligence et de la volonté; il n'appartient pas, non plus, à l'une de ces facultés à l'exclusion de l'autre : « Liberum arbitrium simul comprehendit et *rationem* et *voluntatem* (*Ibid.*, p. I, a. 1, q. 3, c.). » Il réside à la fois dans les deux, « de telle sorte qu'il

aliud a se, nisi adjuvetur a specie, quæ abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. » *Ibidem*, conclusio.

commence dans l'intelligence et se consomme dans la volonté (1). » C'est la volonté surtout qui se détermine; mais elle ne peut jamais se porter vers un bien, si ce bien ne lui est montré par l'entendement; elle suit donc toujours le dernier jugement pratique ou le jugement définitif (2). Notons cependant une différence entre les deux philosophes. Le Docteur angélique veut que, dans l'acte libre, l'élément *formel* appartienne à l'intelligence et l'élément *matériel* à la volonté ; le Docteur séraphique enseigne le contraire : « Quia illud in quo res inchoatur, se habet per modum *materialis;* illud in quo consummatur, se habet per modum *formalis*, et adjectivum respectu substantivi se habet per modum *informantis :* ideo, in nominatione illius potestatis, nomen respondens rationi significatur substantive; nomen vero respondens voluntati significatur adjective : et propter hoc magis vocatur ista facultas liberum arbitrium, quam arbitraria libertas (*Ibid.*, p. I, a. 1, q. 6, c.). » Il y a là des tendances d'écoles; mais, au fond, la doctrine est la même.

Il faut en dire autant de la *Théodicée*. Saint Bonaven-

(1) « Arbitrii libertas residet penes rationem et voluntatem, ita quod in una illarum potentiarum inchoatur, et in alia consummatur. » *In II Sent.*, dist. 25, p. I, a. 1, q. 6, conclusio.

(2) « Ad illud quod objicitur quod ratio judicat, et voluntas sequitur, dicendum quod duplex est judicium rationis : quoddam est in solo *dictamine*, et hoc est rationis secundum se; aliud est secundum judicium *diffinitivum*, ut fiat vel non fiat, et illud nunquam est sine voluntate. Quantumcumque enim ratio deliberet, in eam partem determinat diffinitivum judicium, quam præoptat voluntas. Et ideo, cum dicitur quod voluntas sequitur judicium, si intelligatur de judicio quod consistit in solo *dictamine,* non est semper verum quod ad illud sequatur voluntas *necessario*. Si autem intelligatur de judicio *diffinitivo,* ex hoc non sequitur quod voluntas sequatur principaliter actum alienum; imo potius actum alienum trahit ad proprium. » *Ibid.,* ad 3um.

ture débute par cette proposition, qui est toute la base de la philosophie thomiste : Bien que Dieu soit en lui-même le plus intelligible de tous les êtres, cependant, à cause de notre condition présente, nous devons passer par l'échelle des créatures si nous voulons monter jusqu'à lui : « Cum Deus, tanquam lux summe spiritualis, *non possit cognosci* in sua spiritualitate ab intellectu, quasi materiali luce indiget anima ut cognoscat ipsum, *scilicet per creaturam* (1). » Une telle ascension est facile, parce que toute créature nous conduit naturellement à la connaissance de son Auteur (2).

Saint Bonaventure entreprend ce voyage dans son *Itinerarium mentis ad Deum.* Il débute d'abord comme saint Thomas par l'étude du monde; ensuite il se replie sur lui-même et aborde les preuves psychologiques; il pénètre enfin dans le domaine de l'absolu, de l'immuable. Suivons-le. « Dans notre condition actuelle, dit-il, l'universalité des choses est l'échelle par laquelle nous nous élevons jusqu'à Dieu. Dans les objets, les uns sont les *vestiges* de Dieu, les autres en sont les *images;* les uns sont temporels, les autres éternels; ceux-là corporels, ceux-ci spirituels; et, par conséquent, les uns hors de nous, les autres en nous. Pour parvenir au Principe premier, esprit suprême et éternel, placé au-dessus de nous, il faut que nous prenions pour guides les vestiges de Dieu, vestiges temporels, corporels et hors de nous; par cet acte nous sommes introduits dans la voie de Dieu. Il faut ensuite que nous entrions dans notre âme, image de

(1) *In I Sent.,* dist. 3, p. I, a. 1, q. 2, c. — Cf. supra, p. 112.

(2) « Omnis creatura magis ducit in Deum, quam in aliquid aliud. » *Ibidem.* — « Quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere; ideo Deus, qui est artifex et causa creaturæ, per ipsam cognoscitur. » *Ibidem.*

Dieu, immortelle, spirituelle et en nous; c'est là entrer dans la vérité de Dieu. Mais il faut encore atteindre au delà de ce degré l'Éternel, le spirituel suprême, et contempler, au-dessus de nous, le premier Principe; c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu et l'adoration de sa majesté (1). » A ces trois degrés correspondent les trois principaux aspects de notre nature : contempler les objets extérieurs, à l'aide des sens, se replier sur soi-même pour se connaître, tendre à Dieu afin de l'aimer de tout son esprit, de tout son cœur, de toutes ses forces (*Itin.*, c. I). Au premier degré, nous saisissons Dieu *dans* son vestige et *par* son vestige; en d'autres termes, nous voyons comme un rayonnement de la puissance, de la sagesse, de la bonté divine *dans* le poids, le nombre et la mesure, la force, l'ordre et la beauté qui existent au sein de la nature; de plus, si notre regard considère l'origine, le cours et le terme de toutes choses, nous apprenons que le monde a été créé *par* la puissance de Dieu, qu'il est gouverné *par* sa providence et sera jugé *par* sa justice (*Ibid.*, c. I et II). Au second degré, nous contemplons Dieu *dans* son image et *par* son image; en effet, nos trois facultés principales, l'intelligence, la mémoire et la volonté, sont comme autant de miroirs *dans* lesquels nous admirons les perfections divines, et où nous découvrons à l'aide de la foi les traces de l'auguste Trinité; c'est aussi *par* Dieu que nous sommes faits et c'est en lui que nous trouvons notre bonheur et notre fin suprême (*Ibid.*, c. III et IV). Au troisième degré, nous passons de l'idée d'*être* et de l'idée de

(1) *Itinerarium mentis ad Deum*, c. I. — « Hæc est igitur via trium dierum in solitudine; hæc est triplex illuminatio unius diei : et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies. » *Ibidem.*

bonté à la connaissance d'un Dieu souverainement parfait dans l'unité de son essence et dans la trinité de ses personnes (*Ibid.*, c. v, vi et vii).

Ce plan qui est en apparence assez uniforme, n'est pas rempli d'après les règles d'une méthode rigoureuse. L'auteur accumule les arguments du *Monologium* et du *Proslogium* de saint Anselme, sans en faire la critique; il invoque indistinctement le témoignage de la raison et de la foi, passe sans transition d'un ordre à l'autre et parle souvent le langage de la poésie. L'*Itinerarium* est une méditation pieuse plutôt qu'un traité didactique, et, encore une fois, il faut revenir au *Commentaire* sur le livre des *Sentences* et à la *Reductio artium ad Theologiam* pour avoir la vraie doctrine de saint Bonaventure. Là nous trouvons tous les principes qui sont à la base de la Philosophie chrétienne, à savoir : il y a deux certitudes, l'une de la foi, l'autre de la raison; deux sciences, l'une acquise, l'autre infuse; deux méthodes, l'une ascendante, l'autre descendante. La première convient surtout au philosophe, qui s'élève des créatures à une connaissance imparfaite du Créateur (1); l'autre convient surtout au théologien, qui descend du Créateur aux créatures pour les étudier de nouveau avec la lumière de la révélation. La foi est supérieure à la raison; elle ne dédaigne point cependant de lui emprunter son secours; et, comme elles ont leur principe en Dieu qui ne peut se contredire lui-même, elles s'unissent dans une parfaite harmonie.

3° *Parallèle entre saint Thomas et saint Bonaventure.* — La Philosophie chrétienne est représentée, au xiiie siècle, par une pléïade de grands hommes; elle est mise en honneur dans les écoles par les Papes qui ont illus-

(1) Cf. *In I Sent.*, dist. 3, p. I, q. 3, conclusio.

tré la Chaire de Pierre sous les noms de Grégoire IX, d'Innocent IV (cf. Bulle de 1254), d'Urbain IV, de Nicolas III, de Boniface VIII; elle est personnifiée dans les deux grands génies dont nous venons d'analyser la doctrine, mais leur part d'influence sur ses destinées n'est pas égale. Le Docteur séraphique ne laissa pas un ouvrage qui fût le résumé de son enseignement. A sa mort, l'école franciscaine était fondée, elle avait son esprit, ses tendances; mais il lui manquait encore un *législateur*. Aussi la verrons-nous se fractionner en plusieurs branches : les *mystiques* auront saint Bonaventure pour chef; les *physiciens* se diront les disciples de Roger Bacon; Duns Scot sera à la tête des *logiciens* et des *métaphysiciens*. L'école dominicaine avait l'avantage de posséder les œuvres de saint Thomas; elle n'était pas seulement fondée, elle avait atteint l'apogée de sa gloire. Le grand philosophe de cette époque, le maître par excellence, celui qui s'impose en quelque sorte à toutes les écoles, à toutes les intelligences, c'est le Docteur angélique. Sa philosophie est la philosophie du monde catholique, et pour connaître le niveau intellectuel de son siècle, il faut lire la *Somme théologique*. Nous ne pouvons donc accepter sans réserve ce jugement du chancelier Jean de Gerson : « Si l'on me demande, dit-il, quel est le plus parfait de tous les maîtres, je réponds, sans offenser les autres, que c'est saint Bonaventure, ce docteur si solide, si sûr, si pieux, si juste, si sincèrement religieux dans tout ce qu'il a écrit (1). » La grande majorité des philosophes du XIIIe siècle et des âges postérieurs ont partagé cette vénération pour la personne du Doc-

(1) *De examinat. doctrin.*, cens. 61. Cf. M. Hauréau, t. II, p. 24.

teur séraphique; mais quand il s'est agi de choisir un guide, ils lui ont préféré saint Thomas.

Léon XIII résume cette influence de l'Ange de l'école dans une page de l'Encyclique *Æterni Patris*, et trace en même temps le cadre que nous allons essayer de remplir dans le chapitre suivant : « Doctissimi homines, superioribus præsertim ætatibus, theologiæ et philosophiæ laude præstantissimi, conquisitis incredibili studio Thomæ voluminibus immortalibus, angelicæ sapientiæ ejus sese non tam excolendos, quam penitus innutriendos tradiderunt. — Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum jussisse constat sodales suos, doctrinis S. Thomæ studere et religiosius hærere, cauto, ne cui eorum impune liceat a vestigiis tanti viri vel minimum discedere. Ut Dominicanam familiam prætereamus, quæ summo hoc magistro jure quodam suo gloriatur, ea lege teneri Benedictinos, Carmelitas, Augustinianos, Societatem Jesu, aliosque sacros Ordines, complures, statuta singulorum testantur.

» Atque hoc loco magna cum voluptate provolat animus ad celeberrimas illas, quæ olim in Europa floruerunt, Academias et Scholas, Parisiensem nempe, Salmantinam, Complutensem, Duacenam, Tolosanam, Lovaniensem, Patavinam, Bononiensem, Neapolitanam, Conimbricensem, aliasque permultas. Quarum Academiarum nomen ætate quodammodo crevisse, rogatasque sententias, cum graviora agerentur negotia, plurimum in omnes partes valuisse, nemo ignorat. Jam vero compertum est, in magnis illis humanæ sapientiæ domiciliis, tanquam in suo regno, Thomam consedisse principem; atque omnium vel doctorum vel auditorum animos miro consensu in unius angelici Doctoris magisterio et auctoritate conquievisse.

» Sed quod pluris est, Romani Pontifices Prædecessores Nostri sapientiam Thomæ Aquinatis singularibus laudum præconiis, et testimoniis amplissimis prosecuti sunt. Nam Clemens VI (1), Nicolaus V (2), Benedictus XIII (3) aliique testantur, admirabili ejus doctrina universam Ecclesiam illustrari; S. Pius V (4) vero fatetur eadem doctrina hæreses confusas et convictas dissipari, orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus; alii cum Clemente XII (5) uberrima bona ab ejus scriptis in Ecclesiam universam dimanasse, ipsumque eodem honore colendum esse affirmant, qui summis Ecclesiæ doctoribus, Gregorio, Ambrosio, Augustino et Hieronymo defertur; alii tandem S. Thomam proponere non dubitarunt Academiis et magnis Lyceis exemplar et magistrum, quem tuto pede sequerentur. Qua in re memoratu dignissima videntur B. Urbani V verba ad Academiam Tolosanam : « Volumus et tenore præsentium vobis injungimus, ut B. Thomæ doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini, eamdemque studeatis totis viribus ampliare (6). » Urbani autem exemplum Innocentius XII (7) in Lovaniensi studiorum Universitate, et Benedictus XIV (8) in Collegio Dionysiano Granatensium renovarunt. — His vero Pontificum maximorum de Thoma Aquinate judiciis, veluti cumulus, Innocentii VI testimonium accedat : « Hujus (Thomæ) doctrina

(1) Bulla *In Ordine.*

(2) Breve ad Fratr. ord. Præd. 1451.

(3) Bulla *Pretiosus.*

(4) Bulla *Mirabilis.*

(5) Bulla *Verbo Dei.*

(6) Const. V, data die 3 aug. 1368, ad cancell. Univ. Tolos.

(7) Litt. in forma Brev., die 6 febr. 1694.

(8) Litt. in forma Brev., die 21 aug. 1752.

præ ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus (1).

» Ipsa quoque Concilia Œcumenica, in quibus eminet lectus ex toto orbe terrarum flos sapientiæ, singularem Thomæ Aquinati honorem habere perpetuo studuerunt. In conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et pene præfuisse dixeris, adversus errores Græcorum, hæreticorum et rationalistarum ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem. — Sed hæc maxima est et Thomæ propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinæ Scripturæ codicibus et Pontificum Maximorum decretis *Summam* Thomæ Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peterentur.

» Postremo hæc quoque palma viro incomparabili reservata videbatur, ut ab ipsis catholici nominis adversariis obsequia, præconia, admirationem extorqueret. Nam exploratum est, inter hæreticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomæ Aquinatis, se facile posse « cum omnibus » catholicis doctoribus « subire certamen et vincere, et Ecclesiam dissipare (2). » Inanis quidem spes, sed testimonium non inane. »

(1) *Serm. de S. Thoma.*

(2) Beza, Bucerus.

CONCLUSION.

Deux faits ressortent avec évidence de l'étude que nous venons d'achever : la *Philosophie* du siècle de saint Thomas est *chrétienne* dans la véritable acception de ce mot ; elle est *supérieure* à toutes les philosophies qui se sont produites en dehors du *christianisme* (1). Elle aura ses périodes de décadence ; mais elle est désormais une *science* aussi rigoureusement enchaînée dans ses parties que vigoureusement conçue dans son ensemble. Si elle est susceptible de *progrès* sur un grand nombre de points, elle ne peut varier dans sa *substance :* saint *Thomas* l'a pour ainsi dire *codifiée.*

L'Ange de l'école doit beaucoup à ses précurseurs ; toutefois, il ne se borne point à mettre en œuvre des matériaux déjà tout préparés : il les polit et les augmente avant de construire son édifice. Il voit aussi se former à ses côtés une *école rivale ;* mais, dans ce siècle de *saine liberté*, il emploie contre ses adversaires les armes de son invincible logique et il triomphe par la force de son génie.

(1) Cf. tom. I, p. 57, 135, 177, 179, 376.

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DEPUIS SAINT THOMAS JUSQU'A LA RENAISSANCE.

Les siècles qui suivent saint Thomas présentent une certaine analogie avec la dernière période de la philosophie grecque. Les *savants*, les *critiques*, les *interprètes* sont nombreux; les hommes de *génie* sont rares. Plusieurs négligent les hautes spéculations de la pensée, et se livrent à des recherches plus positives et plus *pratiques* : ils descendent des sommets pour se mesurer dans la plaine. Ces luttes incessantes ne ressemblent point à celles dont nous avons étudié le caractère au XIe siècle (1) : ce n'est plus un travail d'enfantement; c'est une science qui est livrée à l'examen d'une légion de philosophes trop souvent divisés par les tendances, l'éducation et les passions humaines. Mais il est faux que le caractère dominant de cette époque soit ou l'*ignorance*, ou l'*esprit de révolte;* il n'est pas vrai, non plus, que la grande École de saint Thomas disparaisse à peu près complètement, ou occupe désormais une *place secondaire* (2).

(1) Cf. tom. I, p. 119. — Tom. II, p. 5. — Tom. I, p. 282.

(2) Léon Brothier, dans son *Histoire populaire de la philosophie*, 4e édit., p. 108, regarde tout le moyen âge comme un temps « d'igno-

Si nous voulons rester dans les limites du vrai et parvenir à débrouiller cette page d'histoire, tâchons de grouper tous les faits autour de certaines idées principales et de les ramener à leurs véritables causes.

La *Philosophie chrétienne* qui occupe toujours la première place, est représentée par deux grandes écoles dont les centres sont les *Universités de Paris* et d'*Oxford :* l'une, plus homogène dans ses éléments, plus orthodoxe dans sa doctrine, est personnifiée dans *saint Thomas;* l'autre, moins unie dans ses membres, moins sûre dans son enseignement, a *Duns Scot* pour chef. L'émulation qui produit d'abord d'heureux résultats, dégénère en *rivalité*, et, pour faire valoir le sentiment du maître, on a recours à toute la *subtilité* de la Logique. Aussitôt des symptômes de *décadence* se manifestent, et au sein même des écoles, il se forme trois courants opposés : les uns méconnaissent les droits de l'autorité au profit de la *raison;* les autres se défient de la raison et cherchent un refuge dans le *mysticisme;* un petit nombre abaissant à la fois l'autorité et la raison, sapent la science par sa base et enseignent un *nominalisme* à peu près semblable à celui de nos *sceptiques* modernes. Ils travaillent à préparer la *révolution philosophique*.

I.

Les Thomistes.

Depuis la fin du XIIIe siècle jusqu'à la Renaissance,

rance. » — La Scolastique est pour M. Barthélemy Saint-Hilaire « la première insurrection de l'esprit moderne contre l'autorité. » *De la logique d'Aristote,* t. II, p. 194. — Cf. Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.; Diction. des sciences philos.;* Fouillée; Tennemann, etc.

l'Ange de l'école compte de nombreux partisans, soit dans l'ordre de *Saint-Dominique* ou dans les autres familles *religieuses*, soit parmi les *docteurs de Sorbonne*, les prêtres séculiers, les savants de toutes nuances et les *poëtes*. Plusieurs se montrent des disciples dociles; un nombre assez considérable suivent avec moins de scrupule la voie tracée par le maître, et parfois même ils s'en écartent. Dans presque tous, nous trouvons réunis le respect de l'*autorité* et l'usage d'une *liberté* légitime. Ils ne sont pas les uniques, mais les plus fidèles représentants de la *Philosophie chrétienne* (cf. tom. I, p. 184).

I. — Le Thomisme dans l'ordre de Saint-Dominique : Gilles de Lessines, Bernard de Trilia, Hervé de Nédellec.

Saint Thomas a déjà trouvé et trouvera encore plus d'un adversaire au sein même de la famille dominicaine (cf. p. 129). L'anglais *Robert Kilwardeby*, mort vers l'an 1280, présida l'assemblée d'Oxford qui condamna les thèses sur le principe d'individuation et l'unité de forme substantielle dans l'homme (1). Durand de Saint-Pourçain dont nous exposerons bientôt les idées, a été, au XIVe siècle, un des plus ardents défenseurs du nominalisme. De tels exemples sont des exceptions, et il est vrai de dire avec Léon XIII que les enfants de saint Dominique ont revendiqué de tout temps l'honneur d'occuper la première place parmi les disciples du Docteur angélique (Encycl. *Æterni Patris*). Entre mille, il convient de citer *Gilles de Lessines*, *Bernard de Trilia* et *Hervé de Nédellec*.

(1) Cf. Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 374, etc.; Oudin; Ch. Jourdain; Hauréau.

Gilles était né à Lessines, dans le Hainaut (1). Quatre ans après la mort de saint Thomas, en 1278, il composa un opuscule intitulé : *De unitate formæ* (cf. Bibl. nat., f. de Sorb. 835). C'était l'époque où l'Université d'Oxford attaquait violemment sur ce point la doctrine de l'École. Gilles expose son sentiment en ces termes : « Dicimus et concludimus quod corpus tale, quod est subjectum animæ, rationem qua est *corpus hujus animalis* habet a forma quæ est anima; et rationem qua est *physicum* corpus hujus animalis similiter habet ab anima, et rationem qua dicitur esse corpus physicum *organicum* hujus animalis, habet ab eadem anima, quæ dat *esse* subjecto cui advenit *specificum :* propter quod dicitur hoc animal esse *homo*, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata (*Ibid.*). » Les preuves alléguées en faveur de cette thèse sont tirées pour la plupart des rapports saisissants que nous observons entre l'âme et le corps (cf. S. Thom., *Sum. contra Gent.*).

Bernard de Trilia (2), d'après M. Ulysse Chevalier (3), naquit à Nîmes vers 1240, fut nommé provincial des Dominicains pour la Provence en 1291, et mourut à Avignon le 5 août 1292. C'était, disent les annalistes, un homme sage, judicieux, « très-imbu du doux nectar de la doctrine de saint Thomas (*Hist. litt.*, XX, 130). »

(1) Cf. Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas*, t. II, p. 112; *Mss.*, Bibl. nat., f. de Sorb., 835; *Hist. litt. de France*, t. XIX; Quétif-Echard, *Script. Ord. Prædic.;* Budinszky; Fabricius; Foppens; Hauréau.

(2) Cf. Bernard de Trilia, *Quæstiones de cognitione animæ conjunctæ corpori disputatæ et excellenter determinatæ a fratre Bernardo de Trilia*, Bibl. nat., *Mss. anc. fonds*, n. 3609; Ch. Jourdain, t. II, p. 114; Antonio, *Bibl. Hisp. vet.; Hist. litt.*, t. XX; Fabricius; Oudin; Quétif-Echard; Hauréau.

(3) *Répertoire des sources historiques du moyen-âge*, Bernard de Trilia.

Dans son ouvrage intitulé : *Quæstiones de cognitione animæ conjunctæ corpori* (*Ms.* Bibl. nat.), il soutient aussi l'unité de la forme substantielle; mais de plus il déduit toute une série de conséquences sur l'origine des connaissances humaines. Voici les principales. La proposition de Henri de Gand, *Deus est primum cognitum*, est fausse; car notre âme, placée au dernier degré de l'échelle des esprits, connaît d'abord les êtres matériels. Son union avec le corps est si intime, que le secours des sens lui est nécessaire dans l'exercice de ses facultés supérieures; mais elle n'a besoin ni d'une « espèce innée, » ni d'une lumière spéciale ajoutée à ses puissances naturelles ou à ses forces natives. Les données fournies par les sens ne sont que le point de départ de la connaissance; c'est l'entendement qui conçoit l'universel et saisit la vérité dans tout son jour. Il est facile de le voir, les *Quæstiones* de Bernard reproduisent la doctrine du *De anima* de saint Thomas d'Aquin.

Le grand adversaire de Duns Scot, Hervæus Natalis ou *Hervé de Nédellec* (1), plus souvent appelé Hervé le Breton, était de l'ancien diocèse de Tréguier, en Bretagne. Après avoir revêtu l'habit de saint Dominique au couvent de Morlaix, il vint à Paris pour étudier et prendre ses grades. Il remplit avec distinction les fonctions de professeur, de recteur de l'Université et de général de son Ordre. Il mourut à Narbonne en 1323. Il a écrit sur la plupart des questions philosophiques débattues dans les

(1) Cf. Hervé le Breton, *Commentaire sur le Maître des sentences, Questions quodlibétiques, Opuscules sur l'Éternité du monde, le Verbe, l'Unité de la forme substantielle, la Matière du ciel, les Relations, la Béatitude, les Vertus,* etc.; Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas,* t. II, p. 147; Hauréau; Dupin; Bellarmin-Labbe; Fabricius; Levot, *Biog. Breton.*; Lelong; Raynaldus; Tanner; Quétif-Echard.

écoles à la fin du XIII[e] siècle et dans les premières années du siècle suivant. Ses *Commentaires* sur le Maître des *Sentences*, ses *Quodlibeta* et ses *Opuscules* attestent de l'érudition, de la pénétration d'esprit, et une certaine vigueur de logique; mais on peut y remarquer déjà un commencement de décadence. La méthode est un peu trop embarrassée dans sa marche, le style est parfois chargé d'expressions techniques difficiles à comprendre : on dirait que le philosophe breton copie les défauts de Scot en attaquant ses erreurs.

Si la forme est défectueuse, la doctrine est bonne. Hervé le dit lui-même : il « s'efforce de suivre les opinions du vénérable docteur et du frère Thomas (*De beatitud.*, q. 4). » Il n'incline point au *fidéisme*, comme le pense M. Hauréau (1); seulement il distingue, à l'exemple de l'Ange de l'école, la connaissance rationnelle, la lumière de la foi et la claire-vue de la patrie (2). Sa polémique est du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie. Le *débat* est *engagé* entre les *thomistes* et les *scotistes;* mais le langage des adversaires n'a pas atteint ce ton aigu que nous aurons bientôt à reprocher aux partisans de la Scolastique. Hervé parle de Duns Scot avec beaucoup de ménagement, il évite même de le citer, et, quand il peut, il essaie de le concilier avec saint Thomas. Cette modération et cette sagesse qui sont le partage ordinaire des bons esprits, ne tournent point au détriment de la vérité. Le philosophe dominicain défend son maître avec force et habileté; non content de

(1) Hauréau, *De la philosophie scolast.*, t. II, p. 402, et *Hist. de la philos. scolast.*, 2e partie, t. II, p. 342.

(2) « Deus a nobis potest intelligi et in via tam per naturalem investigationem rationis quam per revelationem fidei, et in patria per apertam visionem. » *Quodlib.*, VI, q. 3, f° 130.

reproduire son système, il y mêle des aperçus nouveaux et déploie beaucoup de finesse dans la disposition de ses preuves ou la solution des difficultés. Citons comme exemple la réfutation de la thèse scotiste sur le fameux principe « d'*heccéité.* » « Quæro utrum ista *hecceitas* quam tu dicis, sit aliquid diversum a materia et forma signatis per ipsam, aut non. Si non, ergo ponis idem principium individuationis quod etiam materia; si sic, quæro aut est substantia, aut accidens, aut nihil. Si est substantia aut est substantia composita, aut materia, aut forma, et adhuc incidis in idem cum aliis, scilicet quod materia est principium individuationis, vel quod substantia composita est indivisa seipsa (*Quodlib.* III, q. 9). » Hervé conclut que l'hypothèse de Duns Scot est inutile.

Il serait trop long de reproduire les autres controverses sur les *universaux*, sur l'ens « *univocum* » ou « *analogum*, » sur la distinction de l'*essence* et de l'*existence*, sur les rapports de l'*intelligence* et de la *volonté*. Ajoutons seulement une réflexion. Dans la période qui s'écoula de 1274 à la Renaissance, la grande famille dominicaine compta parmi ses membres de nombreux champions, qui défendirent la doctrine de saint Thomas dans tous les centres où elle trouva des adversaires : Oxford même eut ses docteurs thomistes. Aux Gilles de Lessines, aux Bernard de Trilia et aux Hervé de Nédellec nous pourrions ajouter « le cardinal *Aicelin de Billiom*, que sa renommée comme théologien et comme prédicateur éleva aux premiers honneurs de l'Église; *Guillaume de Hottun*, qui mourut en 1298, archevêque de Dublin, après avoir enseigné quelque temps aux écoles de Paris; *Thomas de Sutton*, un des maîtres de l'Université d'*Oxford; Bernard d'Auvergne*, qui combattit Henri de Gand sur les points où il diffère du Docteur

angélique; *Jean de Paris*, surnommé tantôt *le sourd*, tantôt *qui dort*, auquel une tradition répandue chez les Dominicains, attribuait la réfutation de Guillaume de Lamarre contre saint Thomas (1). » Ajoutons à cette nomenclature *Jean Capréole,* qui florissait vers la fin du XIVe siècle et combattit Durand de Saint-Pourçain.

II. — Le Thomisme dans les divers ordres religieux : Gilles de Rome, Gérard de Bologne, Humbert de Prulli.

Le même spectacle se produit dans la plupart des ordres religieux. Presque partout, comme le dit Léon XIII (Encycl. *Æterni Patris*), saint Thomas est choisi pour guide, et les statuts rédigés à cette époque enjoignent de suivre le Docteur angélique dans l'enseignement de la Théologie et de la Philosophie (cf. Gandolfo). Parmi ces thomistes qui ont vécu à l'ombre du cloître, nous citerons l'augustinien *Gilles de Rome*, le carme *Gérard de Bologne* et le cistercien *Humbert de Prulli.*

1°, *Gilles de Rome* et les *Augustiniens.* — Le premier augustinien célèbre que nous trouvons au nombre des fervents disciples de saint Thomas, est le *Docteur spéculatif*, ou *Jacques de Viterbe,* qui mourut archevêque de Naples, en 1308 (2). Mais ce fut Gilles de Rome qui enrôla l'Ordre entier sous la bannière de l'Ange de l'école.

(1) Cf. Ch. Jourdain, *La philosophie de S. Thomas*, t. II, p. 116. — Cf. *Script. Ord. Prædic.; Hist. litt.*, t. XXI, p. 71, etc.; Oudin.

(2) *Jacobi de Viterbio*, *Quodlibeta,* Bibl. nat., *Mss* 15,362; *Hist. lit.,* t. XXVII; Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 160. — « Je crois fermement, dit Jacques de Viterbe, que Notre Seigneur, par qui toute vérité nous est enseignée, a député dans ce monde, pour l'éclairer, d'abord l'apôtre Paul, ensuite Augustin, en dernier lieu frère Thomas, qui n'aura pas, je crois, de pareil jusqu'à la fin des siècles. » *Hist. litt.,* t. XXVII, p. 46.

Ægidius Romanus est un de ces philosophes chrétiens dont la vie et l'influence sont trop peu connues à notre époque (1). Issu de la noble famille des Colonna, il entra dès son jeune âge chez les ermites de Saint-Augustin; mais les honneurs qu'il fuyait, s'attachèrent à sa personne. Après qu'il eut fait de brillantes études, à Paris, sous la conduite de saint Thomas et de saint Bonaventure, il enseigna lui-même à l'Université avec distinction, et mérita le titre de *Doctor fundatissimus* et de *Princeps theologorum*. Il fut prieur et général de son Ordre, précepteur du prince qui devait être Philippe le Bel, archevêque de Bourges et primat des Gaules. Il mourut à Avignon, en 1316. Un chapitre général, réuni à Florence, décida que toute la congrégation suivrait sa doctrine (cf. Gandolfo, I, 21).

Ce moine, philosophe et grand seigneur, suffirait à lui seul pour venger le moyen âge des injures que l'École moderne ne cesse de lui prodiguer. Il est *très-instruit;* il sait *l'art d'écrire;* il use largement de cette *sage liberté* qui n'a aucun rapport avec le servilisme ou la licence (2).

Les nombreux ouvrages d'Ægidius nous attestent l'é-

(1) Cf. Ægidius Colonna, *Œuvres; Civilta cattolica*, 1859; Courdaveaux, *Ægidii Romani de regimine principum doctrina;* Amat; Baluze; S. Talamo, *l'Aristotélisme de la scolastique;* Bellarmin-Labbe; Brunet; Budinszky; Bulæus; Cave; Crescimbéni; Delisle, *Cabinet Mss*, 1874; Dupin; Fabricius; Franck, *Diction.* et *Réformateur de l'Europe;* Hauréau; Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome;* Lelong; Melzi; Naplone; Ossinger; Raynaldus; Tiraboschi; Trithemius.

(2) M. Fouillée a prononcé ces mots, qui étonnent dans la bouche d'un *déterministe :* « La lutte des scotistes et des thomistes dura pendant tout le moyen âge : les premiers se montrèrent plus novateurs et moins *esclaves* de l'*autorité :* ils avaient un sentiment plus profond, quoique *bien imparfait* encore, de la *liberté individuelle.* » *Hist. de la Philos.*, 1882, p. 212.

tendue de son savoir et la fécondité de sa plume. Il a commenté les *Sentences* de Pierre Lombard et une partie considérable des œuvres d'Aristote, en particulier les *Analytiques*, la *Physique*, le *de Anima* et le *de Generatione;* de plus, il a composé un grand nombre de traités qui intéressent directement la Philosophie. Les principaux sont intitulés : *De partibus philosophiæ essentialibus; Quæstiones metaphysicales; Theoreumata de esse et essentia; Quæstio de gradibus formarum; Quodlibeta; Quæstio de materia cœli; De regimine principum libri tres; De erroribus Aristotelis, Averrois, Avicennæ, Algazelis, Alkindi, Rabimoysi.* Il faut aussi lui attribuer le *Correctorium Correctorii*, où sont réfutées les attaques de Guillaume de la Mare contre saint Thomas. Son langage ordinairement très-simple s'élève dans les grands sujets; son style correct et facile est parfois brillant et animé. En un mot, il possède les qualités d'un maître, et il est resté chez les augustiniens le guide le plus sûr et l'interprète le plus autorisé de la philosophie thomiste.

Cet interprète n'est pas un copiste timide, ni un imitateur aveugle et servile. Il parle de la liberté avec une hardiesse et une franchise qui défient la critique des rationalistes modernes. L'esprit humain, dit-il, peut s'élever par sa propre vertu à la connaissance d'un certain nombre de vérités, et il existe une science qui relève avant tout de la raison : « Scientia humana principalius innititur rationi (*Sent.*, p. I, q. 1, a. 2). » L'autorité des philosophes si fragile et si incomplète ne lui vient que subsidiairement en aide : « Locus ab auctoritate est valde debilis et infirmus (*Ibid.*). » Il faut soumettre l'enseignement des hommes au contrôle de la raison, avant de donner son assentiment personnel : « Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt (*Ibid.*).»

Pour parler le langage moderne, l'*autorité* est en philosophie un *criterium secondaire;* le *dernier motif* de certitude est l'*évidence* de la raison (cf. *Logic.*). Nous demandons à M. Fouillée ce qu'il y a là de contraire à la liberté individuelle, et en quel sens les philosophes du moyen âge sont « esclaves de l'autorité? »

Ægidius, comme nous l'avons dit ailleurs (t. I, p. 370), fait la rigoureuse application de ses principes. Il blâme sans ménagement les erreurs d'Aristote, et, malgré son respect pour saint Thomas, il ne partage pas toujours son avis. Mais quand il adopte un point de sa doctrine, il le soutient avec la même franchise, la même indépendance. Par exemple, le décret de 1276 (cf. p. 129) ne l'empêche pas de défendre les propositions du saint Docteur sur le principe d'individuation; et dans la lutte entreprise au nom du despotisme contre les droits du Siége Apostolique, il n'hésite pas à se séparer de son royal élève.

Il doit figurer à un autre titre parmi les hommes influents de son époque. Il a exposé avec une grande netteté de langage et appuyé d'arguments solides les thèses les plus difficiles et les plus controversées de la philosophie thomiste. Et d'abord, quelle part faut-il attribuer au principe matériel dans l'*individuation* de la substance physique? Voici, d'après l'analyse de M. Ch. Jourdain, la réponse de Gilles de Rome. Deux objets appartenant à la même espèce, ayant la même forme, diffèrent, parce que cette forme est appliquée à une matière caractérisée par la quantité. « Supposez la matière indivisible : elle sera tout entière absorbée par la première forme qui s'unira à elle; la distinction des êtres ne se comprendra pas. Mais dès que la matière a des parties, chaque partie peut recevoir l'empreinte de la forme que ce rapport détermine et individualise; de

sorte que les individus se multiplient dans la même proportion que la matière est divisée. Toutefois, Gilles de Rome n'attribue à la quantité que la part la plus faible possible dans l'individuation, et suivant l'exemple de saint Thomas, il laisse à la matière le rôle principal, essentiel. Figurez-vous un guerrier, couvert d'un bouclier; les coups traversent le bouclier pour arriver jusqu'à lui, mais le bouclier ne les porte pas, ou plutôt il est là pour en amortir l'effet. De même, il faut que la forme traverse pour ainsi dire le milieu de la quantité pour atteindre la matière qui l'individualise; mais la matière et non la quantité est la cause principale de l'individuation. En effet, elle est le sujet, la base de l'être, tandis que la quantité est un pur accident qui se superpose à ce fond permanent de l'existence. Gilles de Rome va même plus loin, et par un de ces retours familiers à la subtilité scolastique, il déclare que la quantité, à pénétrer au fond des choses, serait bien plutôt propre à diminuer qu'à engendrer l'individualité. Qu'est-ce en effet, que l'individu, sinon ce qui répugne à la quantité, puisqu'il n'est pas susceptible d'être divisé (1)? »

La forme est l'acte de la matière; mais jusqu'où s'étend son *activité?* Autre question d'une grande délicatesse, que Malebranche et Leibnitz n'ont pas résolue d'une manière satisfaisante. Ægidius est également opposé à l'occasionalisme et à l'harmonie préétablie : pour lui, toute forme est douée d'une activité propre; et nier cette activité, c'est nier la nature des choses, c'est détruire la substance même : « Qui tollit operationem propriam, tollit et virtutem, et qui virtutem, substantiam (*Sent.*, p. I, dist. 1, q. 2, a. 6). »

(1) *Sent.*, p. I, dist. 3, q. 1, a. 1. — Ch. Jourdain, t. II, p. 15-16.

Le philosophe augustinien n'est ni moins affirmatif, ni moins précis dans les graves questions de l'origine des connaissances humaines, de la spiritualité de l'âme, de la vie future; mais il se surpasse, quand il entreprend de venger la Providence et de résoudre la fameuse objection tirée de l'existence du mal : « En vue du bien général de l'univers, dit-il, le bien particulier a dû être sacrifié. Ne voyez-vous pas dans la nature la partie s'exposer pour le tout, le bras s'exposer pour la défense du corps? Nous voyons de même que Dieu a fait la pluie en vue du bien général, afin que la terre produisît les arbres et que les arbres se couvrissent de feuilles et de fruits. Cependant il pleut fréquemment avant la rentrée des grains; si donc le grain se plaignait à Dieu et lui disait : « Tu as fait la pluie pour donner des fruits à la terre, et voici que la pluie me détruit, » Dieu répondrait : « J'ai établi une loi générale, d'après laquelle il pleut toutes les fois que des vapeurs humides se sont élevées de la terre, et ont formé des nuages. Cette loi contribue au bien de l'univers, parce que, sans la pluie, la terre serait stérile, et ne donnerait pas de fruits. J'ai bien vu que, malgré son utilité pour l'ensemble, elle produirait, dans l'application, des maux particuliers, et que souvent il pleuvrait avant la rentrée des grains. J'aurais pu, si je l'avais voulu, empêcher ce résultat, et faire par miracle qu'il ne plût pas, tant que les grains ne seraient pas à couvert, et pourraient être perdus par la pluie; mais je suis l'agent universel; je n'ai pas voulu suspendre une loi générale qui était bonne, en raison de quelque mal particulier que je prévoyais. Je n'ai pas voulu renverser miraculeusement une loi de la nature, à moins que je n'eusse un motif grave de le faire; j'ai voulu et je veux gouverner le monde, en abandonnant

les choses à leur propre cours et à leur mouvement (1). »

Chose remarquable! En *Politique*, Gilles de Rome, le maître de Philippe le Bel, représente une nuance intermédiaire entre saint Thomas, le conseiller de Louis IX, et Bossuet, le précepteur du Dauphin : il admet le même régime que le Docteur angélique, moins les éléments qui le tempèrent; mais il rejette l'absolutisme, qu'il traite de tyrannie. Par une inconséquence difficile à comprendre aujourd'hui, la théorie d'Aristote sur l'esclavage ne lui semble pas contraire au bien général de l'humanité.

Malgré certains défauts dans les détails, certaines longueurs dans la phrase, Ægidius Colonna est un thomiste irréprochable. Grâce à ses ouvrages, son ordre est demeuré fidèle aux vraies doctrines, et, à part les exceptions que nous aurons à signaler dans la suite de ce chapitre, les Augustiniens se sont prémunis contre la décadence universelle et n'ont pas trop ressenti le contre-coup de la Renaissance (2).

2°, *Gérard de Bologne* et les religieux du *Mont-Carmel*. — Le principal représentant de la Philosophie thomiste chez les Carmes mourut en 1317 à Avignon, où Gilles de Rome avait terminé sa carrière l'année précédente. Il s'appelait *Gérard de Bologne* (3). Il obtint le grade de

(1) *Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 3. — Cf. Ch. Jourdain, t. II, p. 21-22.

(2) « Quia venerabilis magistri nostri Ægidii doctrina mundum universum illustrat, deffinimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones, positiones, et sententias scriptas et scribendas prædicti magistri nostri, omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant. » Assemblée des Augustiniens tenue à Venise, 1287. Cf. Gandolfo, I, 21.

(3) Cf. Gérard de Bologne, *Œuvres;* Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. II, ch. XXIV; Ch. Jourdain, *La Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 124; Villiers, *Bibl. carm.;* Budinszki; Fabricius; Bulæus; Fantuzzi, *Scritt. Bologn.;* Mazzuchelli, *Scrit. Ital.;* Trithemius; Tiraboschi.

docteur dans l'Université de Paris, vers l'année 1295, enseigna quelque temps la Théologie et fut nommé général de son Ordre. Il a laissé un commentaire sur le livre des *Sentences*, une *Somme de théologie*, des *Questions ordinaires* et des *Quodlibeta* (Bibl. nat., *Mss.* n° 17,485).

Gérard est savant comme Nicolas de Narbonne, Albert de Trapani, Guillaume de Sandwich et plusieurs autres de ses devanciers; de plus, il est philosophe. Il ne manque pas de profondeur, d'originalité. Il fait la glose sur les *Sentences* avec le talent d'un habile lecteur. Il se déclare ouvertement contre les opinions de Duns Scot, et choisit l'Ange de l'école pour guide; cependant il est moins thomiste que Gilles de Rome. Il l'est plus que le célèbre Henri de Gand. Il parle en termes corrects de l'*ens analogum*, du genre et de l'espèce, de l'unité et du nombre (*Quodlib.*); il dit, après Aristote et saint Thomas, que l'universel n'est dans les objets qu'à l'état de fondement : « Formæ communes, in quibus inveniuntur universalia, sunt entia in potentia. Et ideo scire aliquid secundum quod est universale, est scire in potentia. Communicatio ergo, quæ intelligitur in formis communibus, habet esse extra animam *in potentia* (*Quodlib.*, II, q. 19). » Il admet l'unité des formes dans les composés, l'activité inhérente à tous les êtres et l'influence réciproque des substances corporelles.

Gérard de Bologne défend-il aussi sans restriction la doctrine de l'École sur l'origine des idées? Quelques historiens l'affirment. Il est difficile d'être entièrement de leur avis. L'auteur des *Quodlibeta* de la Bibliothèque nationale enseigne avec Henri de Gand que « l'espèce intelligible » n'est pas nécessaire pour expliquer le phénomène de la connaissance; il suffit d'admettre « l'espèce sensible » et la vertu « créatrice » de l'intellect : « Non est ponenda

species in intellectu, quia potentia intellectiva est de se in potentia ad actum intelligendi et recipiendi fantasma, cum intellectu agente ad ipsum *creandum;* pro nihilo ergo poneretur species (*Quodlib.*, III, fol. 178). » Saint Thomas ne parle point ce langage; il dit en maintes circonstances que l'âme ne peut former son verbe sans le secours de « l'espèce intelligible. » Ajoutons pour ne pas dépasser les limites de la vérité, que le religieux du Mont-Carmel est d'une parfaite orthodoxie sur tous les autres points de la théorie intellectuelle.

3°, *Humbert de Prulli* et les *Cisterciens* (1). — Les moines de Cîteaux étaient plus influents que les Carmes, et le triomphe du Thomisme dans leurs monastères devait avoir un retentissement plus considérable. Le premier qui se déclara pour le Docteur angélique, fut l'abbé de Prulli, au diocèse de Sens. Nous avons peu de détails sur sa vie. Il se nommait Humbert; il était de Gendrey, dans le Jura; il reçut la crosse abbatiale en 1296, et mourut le 14 mars de l'année 1298. On lui attribue des commentaires sur les *Sentences*, sur la *Métaphysique* et le *de Anima.*

Humbert, comme il dit lui-même dans sa *Métaphysique* (cf. Bibl. de l'Arsen., n. 746), se sert beaucoup des travaux d'Albert le Grand et de saint Thomas; il leur fait même de nombreux emprunts. Il connaît aussi les Arabes, et il cite Avicenne et Averroès. Ce serait pourtant une injustice de ranger ses ouvrages au nombre des compilations, et de lui refuser tout mérite personnel.

(1) Cf. Humbert de Prulli, *Œuvres;* Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 129, ch. XXI; Ch. Jourdain, *La Philos. de S. Thomas,* t. II, p. 124; Visch, *Bibl. cisterc.; Hist. litt.,* t. XXI; Oudin; Jöcher; Leclerc.

Deux faits principaux se détachent de cette vie, dont les détails sont malheureusement trop peu connus. Les disciples de saint Benoît et de saint Bernard semblaient destinés à grossir les rangs des philosophes mystiques (cf. t. I, p. 313); mais Humbert leur donna un exemple qui porta des fruits : un grand nombre d'entre eux employèrent leur talent à étudier et à propager la doctrine de saint Thomas. Ainsi, au moyen âge ce fut la vérité qui triompha, et non point l'esprit de secte ou les préjugés d'éducation. D'autre part, l'abbé de Prulli appartient encore à cette époque où la *Métaphysique* et la *Psychologie* sont en honneur, grâce aux encouragements d'Innocent IV (cf. Bull. de 1254) et aux travaux d'Albert le Grand, de saint Thomas et de leurs disciples. Un demi-siècle plus tard, nous trouverons dans l'ordre de Cîteaux un Jean de Méricour absorbé, comme tant d'autres, par l'étude raffinée de la *Dialectique* et de la Morale. Il donnera son appoint à l'œuvre de la décadence.

III. — Le Thomisme et les docteurs séculiers de l'Université de Paris : Godefroid des Fontaines, Pierre d'Auvergne, Girard de Nogent, Siger de Brabant.

Pendant que la Philosophie chrétienne pénétrait dans le cloître sous l'égide de l'Ange de l'école, la Sorbonne oubliait de plus en plus ses anciennes rivalités; la condamnation de 1276, malgré la ratification d'Étienne Tempier, ne produisait pas les effets que plusieurs en avait attendus, et même, après la canonisation solennelle de 1323, elle dut être rapportée (cf. p. 129-130); enfin, les docteurs séculiers, à l'exemple des religieux, ne se contentaient plus de subir l'ascendant de saint Thomas, ils se transformaient en défenseurs de son système. Les

Sorbonnistes, comme l'observe M. Hauréau, ne pouvaient rester neutres dans la lutte des Dominicains et des Franciscains; « on les vit d'abord hésiter et puis se prononcer énergiquement en faveur des conclusions » thomistes. Citons avec le même historien *Godefroid des Fontaines*, *Pierre d'Auvergne*, *Girard de Nogent* et *Siger de Brabant*.

Godefroid des Fontaines (1), qui fut chancelier de l'Université de Paris, publia vers l'année 1286 les *Quodlibeta* dont il existe encore un certain nombre de manuscrits. La haute position de ce docteur, les qualités de son esprit et la loyauté de son caractère lui ont assuré une place dans l'estime de tous les historiens; mais ses ouvrages étant restés à peu près inconnus, on ne s'est pas accordé sur son attitude à l'égard des différentes écoles. Aujourd'hui le doute n'est plus possible. Non content de blâmer l'assemblée de 1276, qui, pour de « simples vétilles, » a voulu flétrir un maître « très-vénérable » et « très-excellent, » il se demande si l'évêque de Paris ne pèche point en négligeant de modifier la censure portée par son prédécesseur (2); il place saint Thomas à côté des Pères de l'Église, au-dessus de tous les docteurs : « Sa parole, dit-il, corrige la doctrine des autres et en conserve la saveur; s'il nous était enlevé, les étudiants ne trouveraient qu'un aliment bien fade (3). »

(1) Cf. Godefroid des Fontaines, *Quodlibeta* inédits; *Hist. litt. de la France*, t. XXI; Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 137; Ch. Jourdain, t. II, p. 125.

(2) « Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a prædecessore suo condemnatos. » Cf. Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 296.

(3) « Per ea quæ in hac doctrina continentur, quasi omnium doctorum aliorum doctrinæ corriguntur, sapidæ redduntur et condiuntur : et

Du reste, les déclarations de Godefroid ne sont pas nécessaires ; il suffit de lire les *Quodlibeta* pour connaître ses préférences. A part certaines réserves sur le principe d'individuation, sa doctrine est celle du Docteur angélique. Par exemple, dans la question des *universaux*, il se déclare l'adversaire de tous les faux systèmes et il les poursuit en Logique, en Métaphysique, en Psychologie, ou, pour mieux dire, en tous leurs retranchements. La controverse est engagée comme au temps de Roscelin, de Guillaume et d'Abélard (cf. t. I, p. 298); sans être moins vive, elle est plus réglée, plus savante, plus philosophique. Elle ne porte pas sur un seul point : elle embrasse le domaine entier de la philosophie. Godefroid tient avant tout à préciser le sens de la difficulté et à établir une distinction nette entre l'ordre idéal divin, l'ordre naturel et l'ordre idéal humain : les choses sont en Dieu, dit-il, comme dans leur cause, *esse in causis;* dans la nature, elles sont réelles et distinctes, *esse reale;* dans l'entendement humain, elles sont en quelque sorte amoindries, *esse diminutum.* Le disciple de saint Thomas nous dévoile ensuite les mystères les plus insondables de la Métaphysique. Il distingue en Dieu « la raison *idéale* » et « la raison *efficiente :* » l'une est l'intelligence renfermant en elle-même « l'exemplaire suivant lequel une chose temporelle doit être créée; » l'autre est l'intelligence s'adjoignant le « concours de la volonté » pour produire les créatures. Sans cet exemplaire, le hasard présiderait à la formation du monde; sans ce concours de la volonté, la création ne serait pas libre. La raison idéale est en même temps la raison *formelle;* c'est pour-

ideo si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinas aliorum saporem modicum inveniunt. » *Ibid.*

quoi nous devons dire avec l'Ange de l'école que les œuvres de Dieu *ad extra* relèvent avant tout de l'intelligence (*Quodlib.*, VIII). Il faut conclure de cette théorie que l'universel *ante rem* n'existe point en lui-même séparé des idées divines ou des exemplaires éternels. Il n'est pas non plus dans les choses sinon en puissance, à l'état de fondement; c'est un « *prédicament*, » ou une nature communicable à plusieurs individus. Envisagé *post rem*, il n'est plus qu'un « *prédicable*, » c'est-à-dire, un « être diminué, » une entité logique formée par l'abstraction de l'intellect actif et la réflexion de l'entendement (*Quodlib.*). Godefroid des Fontaines traite ces questions délicates avec une profondeur remarquable et une précision de langage, qui nous rappelle parfois le style du Docteur angélique.

Pierre d'Auvergne (1), qui fit ses premières études chez les Dominicains de Clermont et vint ensuite à Paris, était contemporain de Godefroid et remplissait comme lui l'une des hautes fonctions de l'Université. Le légat du Pape lui avait conféré le titre de recteur en 1275. Il devait cette faveur à son mérite exceptionnel. Il fut nommé chanoine en 1301 et mourut vers l'année 1305. Ses ouvrages, dont plusieurs sont encore inédits, renferment une vaste encyclopédie des sciences philosophiques. Les uns appartiennent à la Logique; par exemple, les *Quæstiones super totam logicam veterem Aristotelis*, la glose *Sur le livre de Porphyre*, le *Sophisma determinatum*. D'autres, en grand nombre, traitent divers points de *Physique*, de *Physiologie* et de *Cosmologie;* citons le supplément au travail de saint Thomas sur le *De cœlo et mundo*, le *Super qua-*

(1) Cf. Pierre d'Auvergne, *Œuvres;* Quétif-Echard; Franklin, *La Sorbonne;* Hauréau; *Hist. litt.*, t. XXV.

tuor libros Meteororum, le commentaire des *Parva naturalia* et du *De somno et vigilia* d'Aristote. Le *Super duodecim libros Metaphysicorum* et plusieurs *Quodlibeta* sont du domaine de la *Métaphysique* et de la *Psychologie*. Une partie du *De juventute et senectute* et le *Super Aristotelis Politicorum libros* se rapportent à l'*Éthique*.

Pierre d'Auvergne est un penseur moins original que Godefroid des Fontaines; mais il a plus contribué que lui à *vulgariser* la Philosophie de saint Thomas. Il suit son guide avec docilité, comble les lacunes qu'il rencontre dans ses commentaires, explique les passages difficiles et intercale dans le texte des gloses ou des paraphrases qui en font saisir le sens et en montrent la portée : « Aucun régent d'aucune chaire dominicaine ne fut, en aucun temps, un thomiste plus confiant que ce chanoine de Paris (1). »

Girard de Nogent mérite le même éloge (2); mais ses études, du moins si nous en jugeons par le manuscrit qui nous est parvenu, portent à peu près exclusivement sur la *Logique*. Ce docteur de Sorbonne, contemporain de Pierre d'Auvergne, a commenté avec une grande netteté de langage les *Seconds Analytiques*, et, à la suite de saint Thomas, il a exposé selon les règles d'une méthode rigoureuse les principales lois de la démonstration. Nous avons en lui, ainsi qu'en *Pierre d'Espagne* (3), un de ces *logiciens* qui évitent les subtilités des réalistes et des nominalistes, et appartiennent sous ce rapport à l'école péripatéticienne.

(1) M. Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 158.

(2) Cf. Girard de Nogent, *Questions sur les Seconds Analytiques*, Bibl. nat., n. 16,170; Franklin, *La Sorbonne;* Hauréau, *loc. cit.*

(3) Cf. Petrus Hispanus, *Tractatus parvorum logicalium;* Daunou, *Hist. litt.*, t. XIX, p. 330; L. Hain, *Répertoire biographique.*

Un autre sorbonniste, *Siger de Brabant* (1), engagea la lutte avec les Scotistes non-seulement en Logique, mais en Métaphysique et en Psychologie. Le manuscrit intitulé, *De anima intellectiva* (Bibl. nat., n. 16,133), reproduit la plupart des thèses de saint Thomas sur l'âme humaine, sur sa nature, ses facultés, ses actes, son union avec le corps, son origine et sa destinée future. Il faut cependant observer que l'auteur, sous prétexte de défendre la spiritualité du principe intellectif et d'expliquer la permanence de son identité, semble croire que l'âme est non-seulement « séparable, » mais « séparée (2). » S'il en était ainsi, Descartes aurait raison. Le langage de Siger est plus net et plus formel, dans la question des universaux. Saint Thomas ne s'est pas exprimé avec plus de précision. Voici un exemple : « Universale ut universale est conceptus mentis tantum; id tamen quod universale est, sive quod universale habet intellectum, non est conceptus tantum, sed res extra animam existens, licet non sic existat sicut universaliter intelligitur (Bibl. nat., n. 16,133, fol. 58). » Il est impossible de distinguer plus explicitement l'universel direct et fondamental de l'universel formel et réflexe. Ainsi, la lutte des Thomistes et des Scotistes, à l'origine, a son utilité : les points obscurs s'éclaircissent, les vérités se coordonnent, les objections sont résolues et les arguments sont présentés sous leurs différentes formes. Siger de Brabant nous en fournit une preuve, et Dante, le plus

(1) Cf. Siger de Brabant, *De anima intellectiva,* Bibl. nat., n. 16,133; V. Leclerc, *Hist. litt.,* t. XXI; Hauréau.

(2) « Anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita, ut figura ceræ...... Anima tamen intellectiva corpori est unita operando, cum nihil intelligat sine corpore et phantasmate. » Bibl. nat., n. 16,133.

illustre de ses écoliers, le loue d'avoir mis en « syllogismes » d'importantes vérités, et il lui assigne une place dans le paradis, à côté de saint Thomas (1).

IV. — Le Thomisme dans les arts : *DANTE* et la *DIVINE COMÉDIE*.

Pendant que la Philosophie chrétienne se traduisait au sein des écoles dans un langage rigoureusement scientifique, elle revêtait sous le pinceau de l'artiste un aspect plus attrayant et devenait accessible aux esprits qu'une forme trop austère pouvait rebuter. Scolastique et poésie! L'association de ces deux mots est monstrueuse pour tous ceux qui voient dans la Philosophie de nos pères un synonyme de barbarie (2); mais ici encore la vérité est si forte, qu'elle dissipera tôt ou tard les préjugés même les plus aveugles. Il suffit, en effet, de placer en regard la *Somme Théologique* et la *Divine Comédie* pour constater l'évidence de cette proposition : le grand poëte du moyen âge a non-seulement chanté les gloires du Christianisme; il a mis son génie au service de la Philosophie *thomiste*.

Dante Alighieri (3), né à Florence en 1265, avait neuf

(1) « Essa è la luce eterna di Sigieri
« Che, leggendo nel vico degli Strami,
« *Sillogizzò* invidiosi veri. »
La divina Commedia, Parad., canto X.

(2) « Après l'affreuse nuit du moyen âge,.... c'est un charme que de revoir l'Olympe rayonnant de la Grèce. » H. Taine, *Hist. de la litt. anglaise.*

(3) Cf. Dante, *Œuvres;* Ambrosi, *Dante e la natura;* Ampère; Arcangeli, *Comment.;* Artaud de Montor, *Hist. de Dante;* Asson; Audisio; Azzolini; Bach, *De l'état de l'âme;* Beaussire, *Étude sur la philos. de Dante;* Bergmann; Botta, *Dante as philosopher;* Borgognoni; Bottagi-

ans à peine quand le Docteur angélique descendit dans la tombe. Son âme ardente ne pouvait rester insensible aux maux qui désolaient sa patrie. Il se déclara pour les Guelfes et combattit contre les Gibelins à Campaldino; il fut chargé de plusieurs ambassades, et en 1300 il obtint la dignité de prieur ou de magistrat suprême. Mais, à l'exemple de tant d'autres philosophes, il devait éprouver les vicissitudes de la fortune. Il fut jeté en exil, au moment où Boniface VIII était arraché à son siège. Il erra désormais de ville en ville, et malgré certaines concessions, certaines démarches dont il eut peut-être à se repentir, il ne put se faire ouvrir les portes de Florence. Il mourut à Ravenne, en 1321. Les agitations politiques ont exercé sur son esprit une fâcheuse influence. Disons-le, au risque de froisser des admirateurs parfois trop enthousiastes (1) : chez Dante, l'homme d'État n'est pas à la hauteur du poëte et du philosophe. Le patriotisme peut expliquer, et non justifier l'erreur et la violence. Le traité de la *Monarchie* est un plaidoyer en faveur d'un pouvoir tyrannique et une diatribe contre l'autorité pontificale; aussi est-il inscrit au catalogue des livres *à l'Index*. Dante ne doit pas non plus sa vraie renommée aux ouvrages où il raconte l'histoire de son cœur (cf. *Vita nuova*, *Rime*, etc.); les deux chefs-d'œuvre qui le recom-

sio; Brucker; Brunet, *Manuel;* Carducci; Castiglia; Cicconi; Colomb; Conti, *Stor. del filos.;* Daniel; Ferroni; Frapporti, *Sulla filos. di Dante;* Liberatore, *La filos. della divin. Commed.;* Ch. Jourdain, *La philos. de S. Thomas;* Morin; Ozanam, *Dante et la Philos. cathol. au XIIIe siècle;* Pianciani; Pellegrini, *Cosmol.;* Schelling; Schündelen; Simonetti, *Filos.;* Teodorani; Tiraboschi; Tossiti; Vassalo; Wegele; Witte; Perez, Philalethes; Paul Janet, *Hist. de la science polit.*

(1) Cf. Ozanam, *Dante et la Philosophie catholique au XIIIe siècle;* Beaussire, *Étude sur la philos. de Dante.*

mandent à l'admiration des siècles, sont la *Divine Comédie* et le *Convito* ou le *Banquet*. C'est là qu'il vulgarise la Philosophie et la met à la portée de toute intelligence.

Il s'était préparé à cette mission par de longues études, et si le maniement des affaires lui déroba des instants précieux, l'épreuve lui permit de se livrer à ses travaux favoris et lui fit aimer le commerce des grands hommes des temps passés, par exemple de Cicéron et de Boëce, victimes comme lui des passions politiques; il eut pour maître à Florence Brunetto Latini, et pendant son séjour en France, il suivit les leçons de Siger de Brabant; il se familiarisa de bonne heure avec les poëtes latins, étudia plusieurs langues et devint habile dans toutes les sciences divines et humaines : la Théologie elle-même n'avait pas pour lui de secret :

« Theologus Dantes nullius dogmatis expers,
« Quod foveat claro philosophia sinu (1). »

Il connaissait Aristote et Platon, saint Augustin, Hugues et Richard de Saint-Victor, Gilles de Rome, le Docteur séraphique et surtout l'Ange de l'école, qu'il plaçait dans le Paradis à la tête des hommes les plus illustres par leur savoir, et auquel il donnait le nom de bon frère Thomas, « *buon fra Tommaso* (cf. *Convit.*, IV, 30). » Il aimait la Philosophie, et, après l'avoir hantée pendant trente mois, il la choisit pour « la dame de sa pensée. » Il ne lui demandait point les honneurs et les richesses : elle ne les donnait pas plus alors qu'aujourd'hui (2); mais il voulait apprendre de sa bouche à ré-

(1) Épitaphe composée par Giovanni del Virgilio. Cf. Dante, *De vulgari eloquentia*, l. II, c. VI.

(2) Innocent IV, qui travailla au progrès des sciences philosophiques, dit dans sa Bulle aux prélats de France, d'Angleterre, d'Ecosse,

soudre les hauts problèmes de la pensée et à régler sa vie selon les préceptes de la morale (*Convit.*, IV, 1). Si l'Université de Paris refusa de l'admettre au nombre des docteurs, c'est qu'il n'avait pas d'argent pour payer ses frais de réception. Ce n'était point faute de science, car il soutint avec succès une thèse *de quolibet* et répondit victorieusement à quatorze difficultés. Il avait enfin, au service de ses facultés, la plus souple, la plus naïve, la plus poétique de toutes les langues.

La méthode du poète de Florence est celle des scolastiques du moyen âge, en particulier des Italiens. Unir dans une harmonie parfaite la raison et la foi ou Virgile et Béatrix, l'induction et la déduction, la spéculation et la pratique; se préserver en même temps des excès du dogmatisme et des rêveries du mysticisme; s'élever au-dessus d'un empirisme vulgaire, sans favoriser les prétentions d'un rationalisme orgueilleux; puiser à toutes les sources de la tradition, consulter Platon et Aristote, saint Augustin et saint Thomas, Boëce et Avicenne, Denys l'Aréopagite et l'auteur du *De causis*, mais soumettre le témoignage humain au contrôle de la raison, et se permettre même de ces hardiesses qui dénotent plutôt de l'indépendance que du servilisme : tel est, dans son ensemble, le caractère de la *Divina Commedia* et du *Convito*.

Dante, à l'exemple d'Aristote, ou du « Docteur de la

de Galles, d'Espagne et de Hongrie : « Les nourrissons de la Philosophie, si tendrement recueillis en son sein, si assidûment abreuvés de ses doctrines, si bien façonnés par ses soins aux devoirs de la vie, languissent dans une misère qui ne leur laisse ni le pain de chaque jour, ni le vêtement de leur nudité, et qui les contraint de fuir les regards des hommes et de chercher les ténèbres, à l'exemple des oiseaux de nuit. »

raison (1), » divise la Philosophie proprement dite en trois parties générales : la *Physique*, la *Métaphysique* et la *Morale*. Il ne semble pas accorder à l'*Organon* la même importance que le Stagirite (*Convit.*, II, 14) : il n'aime pas les *logiciens*, ou du moins il ne les range pas au nombre des grands hommes de son temps, et le nom de Raymond Lulle lui paraît étranger. La *Métaphysique* est assez dans ses goûts, et il appartient encore à la belle école du XIII[e] siècle; cependant il manifeste des inclinations pour les *moralistes*, et l'*Ethique* obtient souvent ses préférences. Voici un rapide aperçu de sa doctrine.

L'Ange de l'école dit, en tête de la *Morale*, que le propre de l'intelligence est de connaître ou de produire l'*ordre* (cf. *In Ethic.*). La Philosophie de Dante est l'explication de cette pensée. L'auteur du *Banquet* et de la *Divine Comédie* cherche partout l'harmonie et les rapports qui existent dans le monde des corps, des esprits ou des idées; il voit même des relations entre les hiérarchies des anges et la classification des sciences, entre les sept arts libéraux et les cieux planétaires; pour lui, la physique et la métaphysique correspondent aux deux pôles du ciel étoilé, la morale s'accorde avec le Premier Mobile, la théologie avec l'Empyrée. L'ordre, c'est le *bien*; le désordre, c'est le *mal*. La *lutte* du bien et du mal est personnifiée dans les destinées de l'homme. Ces destinées, avec toutes les circonstances qui les déterminent et les

(1) « Aristote est nommé par Dante des noms les plus beaux : le Docteur de la raison, le Sage pour qui la nature eut le moins de secrets, le Maître de ceux qui savent. » Ozanam, *Dante et la Philos.*

> « Poichè innalzai un poco più le ciglia,
> « Vidi' l *Maestro* di color che sanno,
> « Seder tra filosofica famiglia. »
>
> *Inferno*, canto IV.

accompagnent, sont racontées dans la *Divine Comédie :* « L'œuvre entière, dit Giacopo di Dante, se divise en trois parties, dont la première se nomme Enfer; la seconde Purgatoire; la troisième et dernière, Paradis. J'en expliquerai d'avance et d'une façon générale le caractère allégorique, en disant que le dessein principal de l'auteur est de montrer sous des couleurs figuratives les trois manières d'être de la race humaine. Dans la première partie, il considère le vice, qu'il appelle Enfer, pour faire comprendre que le vice est opposé à la vertu comme son contraire; de même que le lieu déterminé pour le châtiment se nomme enfer à cause de sa profondeur, opposée à la hauteur du ciel. La deuxième partie a pour sujet le passage du vice à la vertu, qu'il nomme Purgatoire, pour montrer la transmutation de l'âme qui se purifie de ses fautes dans le temps, car le temps est le milieu dans lequel toute transmutation s'opère. La troisième et dernière partie est celle où il envisage les hommes parfaits, et il l'appelle Paradis, pour exprimer la hauteur de leurs vertus et la grandeur de leur félicité, deux conditions hors desquelles on ne saurait reconnaître le souverain bien. C'est ainsi que l'auteur procède dans les trois parties de son poëme, marchant toujours, à travers les figures dont il s'environne, vers la fin qu'il s'est proposée (cf. Ozanam, *Dante et la Philos.*, p. I, c. IV). »

L'homme appartient par quelque côté à la *Physique*, à la *Métaphysique* et à la *Morale :* il a un corps comme les êtres matériels, une intelligence comme les purs esprits; il tient de Dieu son origine, et il est capable de s'élever à la connaissance de son Auteur; il devient par l'exercice de sa liberté l'artisan de son bonheur, et il peut mériter une récompense sinon pour cette vie, du moins pour la vie future.

Dans l'ordre *physique*, l'union et le concours mutuel de trois principes, la *matière*, la *forme* et la *privation*, expliquent la variété et l'harmonie des phénomènes qui se rapportent à l'étendue, à l'activité, au mouvement considéré sous ses différents aspects; mais ces principes n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'être : ils supposent l'action d'une cause supérieure qui a tout produit, tout organisé : « Dieu seul peut dire : je suis. C'est lui dont l'amour a créé l'univers.... La *forme* et la *matière* furent unies ensemble par sa parole, aussi promptement qu'un arc décoche une flèche (1). Il n'y eut aucun intervalle entre la volonté du Créateur et l'existence de la créature (*Parad.*, XXIX). » Les plantes et les animaux se reproduisent, depuis que l'œuvre des Six Jours est achevée; mais l'âme humaine tire son origine de Dieu seul : « Aussitôt que l'organisation du cerveau est parfaite, le premier moteur se tourne joyeux vers l'enfant, et, se penchant sur un si bel ouvrage de la nature, il y souffle un *esprit* nouveau et puissant, qui attire en sa substance tout ce qu'il trouve d'*actif* en ce lieu, et il s'en forme une *seule âme* qui vit, qui sent et qui se réfléchit sur elle-même (*Purgat.*, XXV). » Dante admet la doctrine de saint Thomas sur l'unité de forme substantielle, sur les facultés, leurs dépendances, leurs actes et leurs habitudes, sur le rôle de l'expérience dans la recherche de la vérité et sur l'influence de l'amour dans le jeu de nos appétits sensitifs et rationnels; mais il semble croire que l'âme, après la mort, est unie à un corps plus subtil et qu'elle passe par une série de migrations, en atten-

(1) « Forma e materia congiunte e purette
« Usciro ad atto che non avea fallo,
« Come d'arco tricorde tre saette. »
Parad., XXIX.

dant le jour du jugement dernier. Cette opinion permet au poëte de représenter ses personnages sous des formes sensibles et de faire de leurs souffrances une peinture saisissante; ainsi, veut-il parler du supplice de la faim, il met en scène une troupe d'ombres « aux yeux caves et éteints, à la face pâle, au corps si amaigri que la peau prend sur les os.... Le cercle de leurs yeux semble un anneau sans pierre (*Purgat.*, XXIII). » Et ce qui les réduit à ce point, c'est « l'odeur d'un fruit ou la fraîcheur d'une eau (*Ibid.*). »

L'expérience, d'après l'auteur de la *Divine Comédie*, « attache du plomb aux pieds du sage : » elle l'oblige à marcher avec lenteur (*Parad.*, XIII); mais elle lui sert de base pour monter au sommet de la *Métaphysique*. Sous les phénomènes, nous découvrons les substances et les causes; le mouvement et l'harmonie des cieux supposent un premier moteur immobile, un centre où tout vient aboutir. L'essence de cet Être infini est au-dessus de notre intelligence (*Parad.*, XXXIII); mais nous pouvons en saisir l'image, en contempler le reflet dans l'univers (1).

En *Morale*, Dante suit également saint Thomas, et il s'applique à montrer comment nos actes doivent tendre vers la souveraine félicité, c'est-à-dire vers la possession de Dieu, qui est non-seulement le principe, mais le terme final de tout ordre, de toute harmonie.

En résumé, Dante n'est pas un astronome et un physiologiste de premier mérite : il s'égare plus d'une fois à la suite de ses guides, Ptolémée et Galien; sa politique

(1) « La prima luce che tutta la raia,
« Per tanti modi in essa si ricepe,
« Quanti son gli splendori a che s'appaia. »
Parad., XXIX.

est celle d'un jurisconsulte qui se laisse aveugler par les passions ; chez lui, le poëte nuit parfois au penseur. Il a cependant exercé une grande influence sur les destinées de la Philosophie : d'une part, de nombreux interprètes ont commenté ses ouvrages ou les ont expliqués dans des chaires publiques ; d'autre part, il a prouvé que la Scolastique, loin d'être barbare, peut parler « la langue la plus mélodieuse de l'Europe » et s'exprimer « dans un langage vulgaire que les femmes et les enfants comprennent. » Ses théories les plus abstraites sont devenues sous la plume de Dante « des chants que les princes se font réciter pour charmer leurs loisirs, et que répètent les artisans pour se délasser de leurs travaux (1). » La Philosophie moderne n'a pas encore le même avantage.

II.

Les Scotistes.

Dans les grandes luttes intellectuelles, il est difficile de garder les mesures de la sagesse et de la modération. Depuis longtemps, les doctrines traditionnelles trouvaient de l'opposition au sein même des écoles catholiques (cf. p. 8 et 25). Cette opposition qui avait son foyer principal à *Oxford*, finit par s'identifier avec *Duns Scot* et ses *disciples*.

I. — Université d'Oxford. — Roger Bacon. — Guillaume de la Mare.

Toutes les Universités prirent part aux discussions philosophiques du moyen âge ; mais Paris et Oxford se

(1) Cf. Ozanam, *Dante et la Philos.*, Introduct.

firent remarquer par leur antagonisme. L'école d'Oxford devint un centre de propagande. Elle eut, il est vrai, plus d'un membre favorable au Docteur angélique : le dominicain Thomas de Sutton figura parmi ses maîtres les plus distingués (p. 164), et elle compta au nombre de ses procureurs *Thomas de Bradwardine*, l'auteur du *De causa Dei contra Pelagium* (1); mais, en général, elle se montra très-hostile, et même on vit de terribles champions s'échapper de son sein, franchir le détroit et venir à Paris engager le combat avec les Sorbonnistes : en tête figuraient *Guillaume Warron*, ou le *Doctor fundatus* (2), et son disciple, Duns Scot. Avant de fixer notre attention sur celui-ci, nous devons faire connaître deux personnages qui l'ont précédé : *Roger Bacon* et *Guillaume de la Mare*.

1°, *Roger Bacon; progrès des sciences expérimentales* (3). — *Roger Bacon*, surnommé le *Docteur admirable* à cause de sa science prodigieuse, naquit à Ilchester vers 1214, entra chez les Franciscains vers 1240 et mourut à Oxford le 11 juin 1294, vingt ans après saint Thomas et quatorze ans avant Duns Scot. Il avait étudié à Oxford et à Paris; il savait le grec, l'arabe et l'hébreu; il était versé dans les sciences physiques et mathématiques, connais-

(1) Cf. Ch. Jourdain, *La Philos. de S. Thomas*, t. II, ch. v, p. 208; Fabricius.

(2) Cf. Budinszky; Bulæus; Dupin; Fabricius; Lajard, *Hist. litt.*, t. XXI; Oudin; Wadding; Sbaralea; Jourdain; Tanner; Trithemius.

(3) Cf. Bacon, *Œuvres;* Brucker; Brunet; E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines;* Cousin; Daunou et Leclerc, *Hist. litt.*, t. XX; Hardy; Ch. Jourdain; Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, ch. xix; Lowndes; Maffre; Oudin; E. Saisset, *Roger Bacon, sa vie et son œuvre;* Schneider, *Rog. Bac., ord. Min.;* Tobler; Vossius; Wood; Tanner; Wadding; Morin; Hæffer; Leroux; Lewes, *Hist. de la Philos.*

sait la Philosophie et n'était pas étranger à la Théologie. Son existence ne fut point à l'abri de l'infortune. Il enseignait à Oxford avec succès, quand il se vit tout à coup condamné à l'exil. La pape Clément IV prit sa défense; mais, à la mort de ce pontife, il fut enfermé à Paris dans un couvent de son Ordre, et subit une prison qu'il avait provoquée par la violence de son langage. Il ne recouvra la liberté que pour aller s'éteindre dans l'oubli, là même où il avait jeté son plus vif éclat. Ses principaux ouvrages philosophiques sont l'*Opus majus*, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium* et le *Compendium studii philosophiæ* (1).

Que penser d'un homme suspecté par ses propres frères et défendu par un Souverain Pontife, tour à tour l'objet des blâmes les plus sévères et des louanges les plus enthousiastes? Et d'abord, il n'est pas vrai de dire que Roger Bacon reste étranger aux luttes de son temps; il prend sans cesse le contrepied de saint Thomas, et lui reproche même de s'être érigé en maître avant d'avoir appris; c'est, avec Guillaume de la Mare, un des précurseurs immédiats de Duns Scot. Cependant, il est loin de s'écarter toujours du Docteur angélique; ainsi, sur les universaux, il enseigne un réalisme mitigé qui ne diffère pas essentiellement de la doctrine traditionnelle (cf. E. Charles). D'autre part, le moine franciscain du XIII[e] siècle n'est pas un personnage mystérieux, « un *desiderata* de la science (2); » ses ouvrages sont connus, et du reste, il ne cherche pas à déguiser ses opinions. Un de ses derniers biographes, M. Charles, voit en lui « un homme de la Renaissance, » un baron de Vérulam

(1) Cf. E. Charles, *Roger Bacon*; V. Cousin, *Fragments philos.*

(2) Cf. Morin, *Dict. de Phil. et de Théol. scol.*

« perdu parmi les scolastiques » du moyen âge : la méthode de ceux-ci, dit-il, « a pour principe l'autorité de quelques livres, et pour procédé le raisonnement par déduction. Bacon n'admet la tradition et le syllogisme qu'avec beaucoup de réserve, et préfère à l'une et à l'autre l'expérience (1). » M. Charles se trompe, et il confond les grands philosophes du moyen âge avec une petite fraction de *logiciens*. Cependant, pour rester dans les limites de la saine critique, il faut reconnaître en Roger Bacon un génie doué d'une sagacité surprenante et d'une rare aptitude. Plusieurs de ses contemporains, spécialement à Oxford, se sont passionnés pour la *Physique;* Robert Grosse-Tête, Adam de Marisco et tant d'autres ont aimé l'étude de la nature; les Universités de France, d'Allemagne, d'Italie ont entendu Albert le Grand et saint Thomas commenter le *De physico auditu* et les *Parva naturalia* d'Aristote ; partout l'induction a été regardée comme une partie intégrante de la méthode, comme un auxiliaire indispensable dans la recherche des vérités même les plus sublimes; mais Roger Bacon a travaillé plus que personne au progrès de la physique et de l'astronomie. C'est là son vrai mérite. Il n'a pas créé, il a perfectionné une science aussi ancienne que la Philosophie. Il n'est point « positiviste, » comme M. Renan et M. Hauréau sont disposés à le croire : loin de révoquer en doute les premières causes, il enseigne que l'expérience est une voie sûre pour pénétrer dans le domaine de la Métaphysique. Il fait d'ailleurs connaître sa pensée

(1) *Diction. des sciences philos.*, 1876, p. 139. Cf. Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.* — « (Bacon) est le vrai précurseur de la Réforme, l'un des promoteurs de ce mouvement de liberté, qui a ses origines jusque dans les profondeurs du moyen âge, et qui commence au moins à Grosse-Tête, pour aboutir à Wiclef. » E. Charles.

dans l'*Opus tertium* (c. XIX) : « (La meilleure méthode), dit-il, consiste évidemment à étudier d'abord les branches de la science qui selon l'ordre sont les premières, les choses les plus *faciles* avant les plus *difficiles*, ce qui est *général* avant ce qui est *particulier*, ce qui est le plus *humble* avant ce qui est le plus *élevé*; il faut aussi, car la vie est courte, s'appliquer par choix aux études les plus utiles; il faut enfin exposer avec une entière certitude, sans aucune hésitation, sans aucune obscurité, la science que l'on a acquise. Or, tout cela ne se peut faire sans l'*expérience*. Nous avons, il est vrai, *trois moyens* d'apprendre : l'*autorité*, la *raison* et l'*expérience*. Mais l'autorité n'a pas de valeur si l'on ne prouve pas qu'il faut avoir confiance en elle; sans cette preuve, elle ne fait rien comprendre, elle fait croire; nous croyons à l'autorité, mais par elle nous ne comprenons pas. Pour ce qui regarde la raison, elle ne pourra distinguer un sophisme d'une démonstration tant que nous n'aurons pas vérifié la conclusion par l'expérience, par la pratique (1). » Bacon parle avec éloge de la méthode inductive; mais il n'est pas exclusif : il ne dit pas avec les positivistes que l'expérience est l'*unique criterium* de la vérité, l'*unique moyen* de certitude.

L'application de sa théorie a été féconde. Il semble qu'il ait entrevu les grandes découvertes modernes : « On peut, dit-il, faire jaillir du bronze des foudres plus redoutables que ceux de la nature : une faible quantité de matière préparée produit une horrible explosion accompagnée d'une vive lumière. On peut multiplier ce phénomène jusqu'à détruire une ville et une armée. L'art peut construire des instruments de navigation tels, que

(1) Cf. Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 88-89.

les plus grands vaisseaux, gouvernés par un seul homme, parcourront les fleuves et les mers avec plus de rapidité que s'ils étaient remplis de rameurs. On peut aussi faire des chars qui, sans le secours d'aucun animal, courront avec une incommensurable vitesse (1). »

Pourquoi un homme de cette valeur a-t-il été soumis à une surveillance active pendant une partie notable de son existence? Les Frères Mineurs ont-ils vraiment redouté sa science et ses découvertes? Les esprits sérieux n'en croient rien. Le grand admirateur de Robert Grosse-Tête (p. 12), d'Adam de Marisco et des Arabes, enseigne des propositions fausses, téméraires ou dangereuses; plus d'une fois il oublie cette modération, cette réserve et ce bon sens dont il donne tant de preuves dans l'étude des sciences expérimentales. Par exemple, il soutient en termes formels l'erreur capitale du moyen âge, celle que saint Thomas réfute à chaque page de ses ouvrages : il fait de l'intellect actif un principe séparé de l'âme, une substance essentiellement distincte de l'intellect possible : « Quamvis aliquo modo veritas philosophiæ dicitur philosophorum, ad hanc tamen primo habendam lux divina influxit in animos eorum, ideoque meliores philosophi posuerunt intellectum agentem et possibilem. *Anima* humana dicitur ab eis *possibilis*, quæ de se est *impotens* ad scientias et virtutes et eas *recipit* aliunde. Intellectus agens dicitur qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem; et sic intellectus agens *non est* pars animæ, sed substantia intellectiva *separata* per *essentiam* ab intellectu *possibili* (2). »

(1) *De secretis Artis et Naturæ*. Cf. Ozanam, *Dante et la Philos.*, p. 1, ch. II.

(2) *Opus majus*, c. V. — Cf. *Opus tertium*, c. XXIII.

Roger Bacon tire de ces principes des conséquences assez étranges pour justifier la défiance et la sévérité de ses supérieurs. L'âme humaine, d'après lui, est purement passive; elle ne connaît point à l'aide d'une espèce intelligible; elle reçoit la science par une *inspiration* ou *illumination* de l'intellect séparé; c'est pourquoi la Philosophie elle-même est *révélée* de Dieu : « Sapientia philosophiæ est *tota revelata* a Deo et data philosophis (*Op. maj.*). » Cette inspiration a sept degrés : « le premier est l'ensemble des illuminations scientifiques; le second, l'ensemble des vertus; le troisième consiste dans les sept dons du Saint-Esprit; le quatrième, dans les béatitudes; le cinquième, dans les sens spirituels; le sixième, dans les fruits de la piété; le septième, dans l'extase. » Le système de morale qui découle de cette théorie est une sorte de déterminisme qui aboutit à la négation au moins implicite de tout mérite personnel, et favorise les rêveries de Jean d'Olive. Le *critérium* des sciences expérimentales elles-mêmes est une certaine inspiration produite en nous à la vue de l'univers, notre raison individuelle est purement passive, et toute la Philosophie se résume dans une espèce de *sensualisme mystique*. Il est facile de voir combien nous sommes éloignés de la doctrine thomiste. Ajoutons que l'*Opus majus* est regardé à tort comme le préambule de l'*Instauratio magna*. Les deux Bacon préconisent les sciences expérimentales; ils sont l'un et l'autre contempteurs de l'autorité et « orgueilleux à l'excès (1); » mais leurs tendances ne se ressemblent pas : pour le premier, l'étude de l'univers est le point de départ d'une ascension qui se termine à l'extase; pour le second, la

(1) M. Hauréau dit que Roger Bacon a été « très-glorieux. » D'après M. E. Charles, il a été « orgueilleux à l'excès. »

méthode inductive, avec tous ses préceptes, a de brillants débuts, et finalement elle conduit au matérialisme.

2°, *Guillaume de la Mare,* et le *Correctorium operum fratris Thomæ* (1). — Roger Bacon affecte un grand dédain pour saint Thomas; Guillaume de la Mare dirige contre lui les attaques les plus vives. C'était un franciscain de l'école d'Oxford. Il avait du mérite; mais il entreprit une tâche au-dessus de ses forces : il tenta de corriger ou plutôt de réfuter les écrits de frère Thomas, et dans ce but il composa, vers 1284, son *Correctorium operum fratris Thomæ.* Ses critiques, observe avec raison M. Charles Jourdain, ne sont pas à la hauteur du sujet; aussi l'ouvrage est-il resté au fond des bibliothèques, et ne le connaissons-nous que par le *Correctorium Correctorii* de Gilles de Rome (2).

Guillaume de la Mare essaie de réfuter, dans son opuscule, quarante-sept articles de la première partie de la *Somme*, vingt-huit de la seconde, et diverses propositions empruntées aux autres ouvrages du saint Docteur. Signalons les points qui peuvent servir à nous faire connaître la marche des esprits à cette époque. Frère Thomas d'Aquin se trompe, dit-on, en enseignant que l'intellect connaît l'*universel*, tandis que le sens connaît le *singulier*. Ce reproche n'est pas fondé, puisque, d'après l'Ange de l'école, l'intellect ne peut saisir *directement* l'universel qui est dans les individus à l'état de fondement, sans saisir *indirectement* les individus eux-

(1) Cf. Guillaume de la Mare, *Correctorium operum fratris Thomæ;* Jourdain, *Hist. litt.,* t. XXI; Fétis; Hauréau; Morin; Oudin; Tanner; Fabricius; Wadding.

(2) *Defensorium seu correctorium librorum Angelici Thomæ Aquinatis in Guilhelmi Lamerensis Thomæ corruptorium.* Cf. Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 61.

mêmes. C'est la réponse de Gilles de Rome (p. 18). Guillaume porte aussi ses attaques sur les points suivants : l'âme est l'*unique forme* du corps humain ; le principe d'*individuation* est la matière caractérisée par la quantité ; dans les anges, il y a autant d'*espèces* que d'*individus ;* nous savons par la *foi seulement* que la *création* a été effectuée dans le *temps ;* le monde est *parfait,* sinon d'une perfection *absolue,* du moins d'une perfection *relative.* Sur toutes ces questions et sur beaucoup d'autres de moindre importance, l'auteur du *Correctorium* se montre d'une très-grande sévérité, et il a recours à mille arguties pour combattre son adversaire ; mais il se borne au rôle de démolisseur, et c'est en cette qualité qu'il est appelé *antesignanus antithomistarum.* La fonction plus noble d'architecte était réservée à Duns Scot.

II. — Duns Scot et ses disciples.

Les hommes de *génie* ne sont pas communs, dans les âges qui suivent la mort de saint Thomas (cf. p. 158) ; c'est une raison de plus de les étudier, quand nous les rencontrons. Il est donc juste de ne pas imiter les historiens qui citent à peine le nom de *Duns Scot ;* du reste, ce personnage est le chef d'une école qui a plus d'un titre à notre respect et à notre reconnaissance. Le dédain de Bacon et les attaques de Guillaume ne pouvaient satisfaire les esprits sérieux : il fallait opposer au thomisme un *système complet,* un corps de doctrine habilement coordonné en toutes ses parties. Duns Scot accomplit cette tâche difficile, et devint ainsi le plus terrible rival du Docteur angélique ; aussitôt de nombreux *disciples* se rangèrent sous son étendard, et l'on ne parla plus dans les universités que des *thomistes* et des *scotistes.*

1°, *Duns Scot : sa vie, ses écrits, sa doctrine* (1). — Jean Duns Scot, disciple de Warron et contemporain de Guillaume de la Mare et de *Richard Middleton* (2), naquit en 1274, l'année où mourut saint Thomas. L'Irlande et l'Angleterre se sont disputé l'honneur de lui avoir donné le jour; mais, d'après l'opinion la plus probable, le village de *Duns* en Écosse, lui aurait servi de berceau. Il revêtit dès son enfance l'habit de saint François et fit ses premières études à Oxford, au collége de Merton. Il fut nommé régent de philosophie dans cette Université célèbre; s'il fallait ajouter foi au témoignage de Wharton, il aurait excité un tel enthousiasme que le nombre de ses auditeurs se serait élevé à trente mille. Il vint ensuite à Paris cueillir la palme du doctorat et continuer son enseignement de la philosophie; de là, il se rendit à Cologne, où il mourut en 1308, à peine âgé de trente-quatre ans. Ses restes mortels furent déposés dans le couvent des Franciscains, et plus tard on lui éleva un tombeau orné de quinze figures représentant des docteurs ou des pontifes célèbres par leur science et leur vertu; son épitaphe portait ces mots : « *Scotia me genuit, Anglia me suscepit, Gallia me docuit, Colonia me tenet.* » Il était

(1) Cf. Duns Scot, *Œuvres;* Baumgarten-Crusius; Boyvin, *Philosophia Scoti;* Brucker; Carta, *Vita y admirabile dotrina del. v. Duns Escoto;* Cavelli; Colganus; Erdmann; Guzman; Hauréau; Jourdain; Hogerus; Janssen; Lorenz; Lowndes; Morin; Poncius, *Scotus Hiberniæ restitutus;* Renan; Rousselot; Sczepanowski; Tanner; Wharton; Veglensis; Trithemius; Vernulæus; Wadding, *Vita Joh. Scoti;* Sanctacrucii, *Dialectica ad mentem eximii J. Scoti;* Abergoni, *Resolutio doctr. scot.;* Baro, *Scotus, doctor subtilis;* Arada; Lalemandet; Crisper, *Philos. scholæ scot.;* Werner, Vienne, 1881.

(2) Richard de Middleton, appelé *doctor solidus*, *fundatissimus, copiosus*, enseigna à Paris et à Oxford. Il mourut vers 1300. Il était franciscain. Cf. C. Bartholmèss.

pieux, et, au rapport des annalistes, il fit vœu dans sa jeunesse de se consacrer à la gloire de la Vierge Marie et de soutenir les thèses en faveur de la Conception Immaculée.

Les œuvres philosophiques de Duns Scot ne forment pas moins de treize volumes in-folio. Wadding les range sous les titres suivants : *Grammatica speculativa; in Universam logicam Quæstiones; Commentaria in libros Physicorum; Quæstiones in libros de Anima; Tractatus de rerum principio; Tractatus de primo principio; Theoremata subtilissima; Expositio in Metaphysicam; Conclusiones Metaphysicæ; Quæstiones in Metaphysicam; Distinctiones in quatuor libros Sententiarum; Reportatorum Parisiensium libri quatuor; Quæstiones quodlibetales.* En présence de ce recueil qui est loin de contenir toutes les œuvres de Duns Scot, M. Hauréau lui-même ne peut taire son admiration : « Quelles étaient, dit-il, l'activité, l'audace et la fécondité de tous ces maîtres du XIIIe siècle! Celui-ci meurt à trente-quatre ans, à l'âge où, de nos jours, on ose à peine demander, en produisant quelques écrits, si l'on est jugé digne de figurer au dernier rang dans la légion des philosophes, et, après avoir été le professeur le plus occupé d'Oxford et de Paris, il laisse comme fruit de ses veilles, la matière de treize volumes in-folio, dans lesquels ne seront pas compris ses sermons, ses commentaires sur la Genèse, les Evangiles, les Epîtres, etc., etc. Soyons sincères, pour nous cela tient du prodige (1). » Duns Scot, en effet, est du nombre des grands philosophes. Ses contemporains l'ont appelé le *Docteur subtil*. Ce nom résume ses qualités et ses défauts. Son génie est souple et pénétrant, la dialecti-

(1) *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 173.

que la plus raffinée n'a pour lui aucun secret, et quand il analyse une question de métaphysique, son esprit ressemble au scalpel qu'une main habile promène avec aisance dans toutes les parties d'un corps soumis à l'observation, il est à la fois un *critique* d'une grande finesse et un *penseur* d'une puissante originalité; mais sa hardiesse dégénère en témérité, sa subtilité le rend obscur, son style qui annonce la décadence, est hérissé de mots techniques ou de termes dont l'acception est inusitée dans l'École, il néglige trop les voies battues, et au lieu de s'appuyer sur les données de l'expérience dans la recherche du vrai, il regarde souvent ses conceptions comme des réalités.

Si nous voulons juger sainement la philosophie de Duns Scot, il faut nous mettre en garde et contre les blâmes excessifs de ses adversaires et contre les louanges exagérées de ses partisans. Les uns voient dans le Docteur subtil le précurseur de Descartes et le père de la Philosophie moderne (1); les autres, toujours préoccupés du grand problème des universaux, le rangent parmi les apôtres du réalisme (2); plusieurs ne voient en lui que le rival de saint Thomas et le chef de l'école franciscaine; un certain nombre de rationalistes le saluent comme le défenseur des droits de la raison et le représentant de la critique au moyen âge. Quelques-unes de ces assertions sont fausses; les autres sont trop absolues. Duns Scot enseigne, surtout en Psychologie, plusieurs opinions que Descartes défendra plus tard et sur lesquelles il échafaudera son système; mais, dans les questions capitales, nous pouvons même dire dans l'ensemble

(1) Cf. Fouillée, *Hist. de la Philos.*

(2) Cf. Cousin, Rousselot, Hauréau.

de sa doctrine, il appartient à la Scolastique. Il n'est ni réaliste, ni rationaliste; toutefois il soutient plus d'une théorie hasardée, il avance même des principes dont les conséquences sont parfois dangereuses. Il ne se borne pas, comme Guillaume de la Mare, au rôle mesquin d'agresseur; cependant sa critique n'est pas assez impartiale, et l'esprit de parti l'entraîne au delà des bornes où son génie aurait dû le maintenir. En un mot, c'est un *scolastique* avec des *tendances très-prononcées* vers la *philosophie moderne*, un guide beaucoup moins *sûr* que saint Thomas, l'auteur d'une encyclopédie où les *défenseurs* et les *adversaires* de la vérité puiseront des matériaux; nous en trouverons la preuve dans l'analyse de ses écrits.

La *Logique*, dit Scot avec raison, est à la fois une *science* et un art (1); elle a, en effet, un objet formel clairement déterminé, et elle nous sert d'instrument pour acquérir les autres sciences : elle est « *docens* » et « *utens;* » ou, pour parler le langage moderne, elle se divise en Logique *pure* et en Logique *appliquée*. Sur ce point délicat, le Docteur subtil a contribué au *progrès* de la Philosophie (cf. *in Univ. logic.*, *Quæst.*). Mais si la Logique est autre chose que l'art de disposer des termes, des propositions et des syllogismes, ne va-t-elle pas se confondre avec la métaphysique? Non, ce danger n'est pas à craindre. Elle n'envisage pas l'être tel qu'il est en lui-même, ou tel que l'expérience nous le montre au sein de la nature; elle le considère dans ses rapports avec l'esprit, en tant qu'il devient l'objet de la science : elle nous fournit la connaissance « *virtuelle* » de toutes les notions, que nous étudions ensuite d'une manière

(1) Scot, I *Prædicabilium;* S. Thomas, II *Metaphys.*, lect. 4.

« *explicite* » dans les autres sciences (*In I Sent.*, q. 3). Parmi ces notions, plusieurs sont universelles. Ont-elles un objet qui leur correspond? Duns Scot se prononce ouvertement contre le nominalisme; mais il ne professe point un réalisme outré, comme le pense M. Hauréau : son système est un *réalisme mitigé.* L'universel, dit-il, est le produit de l'*abstraction* et de la *réflexion :* « Intellectus agentis est facere de *non universali universale,* vel de intellecto in potentia intellectum in actu... Cum autem universale, *in quantum universale, nihil sit in existentia,* sed tantum sit in aliquo, ut repræsentante ipsum objectum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habent, nisi quia intellectus agens *facit* aliquid repræsentativum *universalis* de eo quod fuit repræsentativum *singularis* (*In I Sent.*, d. 3, q. 6). » Citons encore ce passage de la Métaphysique : « Intelligendum quod universale *completum* est quod est in pluribus et de pluribus, non actu, sed potentia propinqua : late *nihil est,* nisi ex *consideratione* intellectus (*Quæst. in Metaph.*, l. VII, q. 13). »

Dans la classification des sciences divines et humaines, Duns Scot évite à la fois les dangers du rationalisme et du fidéisme. S'il accorde à la théologie la première place dans l'ordre de dignité, il affirme nettement que les autres sciences ne lui empruntent pas leurs principes, mais qu'elles se ramènent à des vérités connues immédiatement par la raison (1). La foi, cependant, élève et fortifie l'intelligence; ainsi, « à la lumière du Verbe, la notion des lignes et des figures géométriques peut de-

(1) « Nulla alia scientia accipit principia ab ipsa (Theologia). Nam quælibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultima ad aliqua principia immediata naturaliter nota. » *Comm. in Sent.,* Prol., q. 4.

venir plus claire pour l'entendement; toutefois, elle est évidente par elle-même, et la connaissance que nous en avons est naturelle (*In Sent.*, Prol., q. 4). » Dans ces grandes thèses, le Docteur subtil est d'accord avec le Docteur angélique; il se sépare de lui dans les détails; bien plus, il regarde telle ou telle de ses propositions comme fausse et dangereuse. Par exemple, il se scandalise en lisant dans la *Somme contre les Gentils* que le philosophe et le théologien, à l'aide de procédés divers, démontrent les mêmes vérités : n'est-ce pas, demande-t-il, révoquer en doute la nécessité de la révélation. La réponse est péremptoire : la révélation ouvre à nos regards des horizons inconnus, et elle éclaire de nouvelles splendeurs les sphères où la raison se meut.

La logique de Scot a un autre défaut : elle est l'œuvre d'un génie subtil à l'excès, d'un interprète raffiné qui divise et subdivise sans savoir se borner; il ignore le précepte de Sénèque : « Simile confuso est, quidquid usque in pulverem sectum est (*Epist.*, 89). » C'est un signe de décadence (1).

L'esprit humain, armé de son instrument, peut aborder la Philosophie réelle; selon l'ordre logique, il doit commencer par l'étude de la nature.

La *Physique*, d'après saint Thomas (cf. p. 100), traite de l'être *matériel* soumis au *changement;* le Docteur subtil lui assigne pour objet « la *substance corporelle, naturelle* (*In Metaphys.*, l. VI, q. 2). » Ici encore notons une divergence d'école. Les thomistes qui s'appuient constamment sur l'expérience, partent des phénomènes du mouvement pour remonter aux principes des êtres matériels;

(1) Sur la logique de Scot, consulter l'*Integer Philosophiæ cursus*, authore R. P. Fr. J. Poncio, an. 1649.

de plus, non contents de distinguer les accidents de la substance, ils leur accordent une large part dans l'étude de la Cosmologie. Les scotistes, comme un bon nombre de philosophes modernes, ne donnent pas toujours une notion exacte de l'accident et de la substance; d'un autre côté, leur chef se préoccupe assez peu des faits sensibles, et suivant une marche opposée à celle de Roger Bacon, il disserte souvent *a priori* sur l'univers et les êtres qui le composent.

Il distingue en toutes les substances corporelles les principes constitutifs, ou la *matière* et la *forme*, et le *composé* lui-même; il admet aussi la privation pour expliquer les phénomènes de la génération; mais il se sépare de l'École sur des points importants. Nous allons essayer de traduire sa pensée en la dégageant, autant que possible, des formules abstraites et des termes obscurs.

La *matière* prise en elle-même, dans son acception la plus *générale*, est douée d'une double puissance : l'une *subjective*, parce qu'elle est apte à recevoir une forme; l'autre *objective*, parce qu'elle est différente de sa cause. Elle ne tient point nécessairement son entité *substantielle* de la forme; elle pourrait même, en vertu de la toute-puissance divine et en dehors des lois naturelles, exister sans être unie à aucun autre principe intrinsèque. Elle est très-imparfaite, très-indéterminée; elle est, par nature, antérieure à toutes les formes créées et dépend de Dieu seul (cf. *II Sent.*, dist. XII, q. 1 et 2); c'est pourquoi elle s'appelle « materia *primo* prima (*Ibid.*). » Bien plus, sans elle nous ne concevons pas l'âme et l'ange; car un être fini doit se composer de deux principes, l'un actif et l'autre passif (*De rer. princip.*, q. VII, a. 2, et q. VIII, a. 6). Il ne suit pas de là que l'âme et l'ange soient corporels; en effet, bien que toute matière ait la

même entité *générique*, ou appartienne au même genre, elle est *spécifiée* sous l'action de la forme (*Ibid.*) : dans les esprits, elle est spirituelle et indivisible; dans les corps, elle est corporelle et étendue (1). La matière unie à la forme substantielle est plus déterminée, elle devient du bois, de la pierre, elle passe de la catégorie du *genre* dans la catégorie de l'*espèce :* elle est « *secundo* prima ; » cependant elle s'appelle encore matière *première*, parce que son union avec la forme la rend le sujet indéterminé de toute génération et de toute corruption; en d'autres termes, la génération qui s'effectue au moyen des agents créés, suppose un fondement, ou une matière qui demeure, et une forme qui se corrompt et disparaît (cf. *II Sent.*, dist. XII, q. 1 et 2). Enfin, la matière peut être considérée dans ses rapports avec la forme *individuelle*, et alors elle se nomme « *tertio* prima : » d'une part, elle est apte à recevoir les diverses transformations que l'art et la nature lui font subir; d'autre part, elle atteint dans l'individu son dernier degré d'être, « sa *détermination finale :* » elle devient la matière de *cet* homme, de *cette* sphère d'airain (*Ibid.*). Ici se pose une grave difficulté : la matière doit à Dieu son entité *générique*, et elle est *spécifiée* par la forme; mais quel est son principe d'*individuation* ou « d'*heccéité?* » Ce principe, dit le Docteur subtil (cf. *Quæst. in VII Metaphys.*, q. XIII, et *In II Sent.*, dist. 3), n'est ni la matière, ni la forme, ni le composé; cependant il n'en diffère pas comme une chose d'une autre chose, « *ut res et res*, » mais comme une entité *formelle* diffère d'un tout qu'elle perfectionne et individualise. Voici la thèse soutenue par les scotistes : « Prin-

(1) Les thèses scotistes sur les espèces de matière sont exposées dans Poncius, *Integer Philosophiæ cursus ad mentem Scoti,* l. I, disp. 32.

cipium *individuationis* rerum, hoc est illud, quo formaliter constituitur individua quæcumque res, sive totalis sive partialis, sive substantialis sive accidentalis, sive materialis sive spiritualis, est aliquid *positivum* realiter *identificatum* rei individuatæ, *formaliter* tamen ab ipsa *distinctum*, quæ entitas vocatur *singularitas*, quia facit rem, in qua est, singularem seu incommunicabilem; vocatur autem *hæcceitas*, quia facit rem determinatam et hanc; vocatur *,individualitas*,... quia contrahit naturam specificam ad Petrum et ad Paulum (cf. Poncius, disp. VI, q. IX, c). »

Il est impossible de le nier, il y a dans cette théorie une grande finesse d'analyse; mais Duns Scot ne s'éloigne de la voie commune que pour s'égarer ou côtoyer des abîmes. Un principe matériel ne peut ni être ni se concevoir sans un principe formel; c'est pourquoi la matière tient de la forme son être substantiel, selon l'expression de saint Thomas, ou bien Dieu est sa cause *formelle*, comme l'enseignent plusieurs panthéistes. Admettre dans le même être deux ou plusieurs principes actifs, c'est rejeter l'unité substantielle et détruire l'individu lui-même; du reste, les thomistes observent avec raison qu'une seule forme substantielle suffit pour expliquer tous les phénomènes qui se rapportent à la perfection d'un être ou à sa qualité, comme l'activité, la force, la figure. Cette « entité formelle » qui donne à une substance sa « détermination finale, » est, de l'aveu de Scot, le résultat du composé : loin d'être le *principe* d'individuation, elle en est plutôt l'*effet* (1). Si le principe d'individuation n'est ni la matière, ni la forme, les

(1) Sur le principe d'individuation, voir Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, c. II, 3.

accidents qui se rattachent à l'individu ne peuvent avoir leur sujet dans la substance, et ainsi l'unité du composé se trouve encore une fois détruite; il semble même nécessaire de supprimer les accidents, à l'exemple de Descartes et de Leibnitz, et d'admettre partout des substances avec de simples *modes* ou des « entités formelles » qui les déterminent.

La *Psychologie* du Docteur subtil confirme cette assertion. La distinction *réelle* entre les puissances et la substance de l'âme est remplacée par une distinction *formelle :* « Anima dicitur *forma*, per *comparationem* ad *corpus* quod perficit;... sortitur vero nomen et rationem *potentiæ, solo respectu* et *comparatione* ad varia *objecta* et operationes (1); » en d'autres termes, la substance et les puissances de l'âme sont une seule chose envisagée sous différents aspects. Descartes et ses disciples enseignent la même proposition et en tirent la conclusion directe : de même que la faculté se confond avec l'essence, ainsi l'acte se confond avec la faculté; l'essence de l'âme réside donc dans le fait de la pensée. Cette doctrine est condamnée à la fois par la raison et l'expérience : d'une part, l'essence de l'âme est une et les facultés sont multiples, l'intelligence n'est point la volonté, la volonté n'est point la mémoire; d'un autre côté, il existe dans le jeu de nos facultés une harmonie et une subordination, l'intelligence éclaire, la volonté commande, et pendant que le fond de notre être demeure identique à lui-même, il existe à la surface un flux tou-

(1) *De rer. princip.*, q. XI, a. 3, n. 15, et *In II Sent.*, dist. 16, q. 1. — Voici la thèse des scotistes contre les thomistes : « Anima rationalis non distinguitur *realiter* ab intellectu et voluntate, et consequenter potentiæ cujuslibet animæ concomitantes ipsam, et non includentes aliquid corporis *identificantur* ipsi. » Poncius, disp. 58, q. 11, c.

jours mobile. C'est pourquoi, dit le Docteur angélique, il est impossible que l'essence de l'âme soit sa puissance (cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 1).

Hâtons-nous de le dire, si les scotistes tendent plus d'une fois la main aux philosophes modernes, ils restent plus souvent fidèles à l'enseignement des siècles chrétiens. Pour Duns Scot, comme pour saint Thomas, les sens sont des facultés du composé humain et non pas de l'âme seule; les idées ne sont pas innées; pour en expliquer l'origine, il faut admettre le concours de l'image « ou espèce sensible; » la connaissance doit commencer par le sens et se terminer dans l'entendement; la volonté est libre et responsable de ses actes; dans l'état présent, l'âme est la forme substantielle du corps humain; mais cette union intime ne détruit ni la spiritualité, ni l'immortalité (1).

A côté de ces belles thèses, on trouve avec surprise une foule d'opinions hasardées et téméraires. Le Docteur subtil marche toujours avec peine dans les voies communes; il a besoin de se frayer des sentiers inconnus. Il enseigne la théorie intellectuelle de saint Thomas; cependant il n'ose affirmer si le concours de « l'espèce » est nécessaire en vertu d'une loi naturelle, ou seulement à cause de la servitude du péché (cf. *Quæst. de anim.*, q. XVII, 4). Les sens, dit-il, sont des auxiliaires indispensables dans l'acquisition de nos connaissances; toutefois, l'objet propre de l'intelligence n'est pas seulement l'*universel*, comme le veut saint Thomas, mais aussi le *singulier*, « *singularia materialia* (*In IV Sent.*, disp. 4); » en effet, Dieu qui est intelligence, connaît le singulier; du reste, l'individu lui-même possède de l'être, et il est

(1) Cf. *De anima; De rerum principiis; In I et IV Sent.*, etc.

de l'essence de l'être d'avoir un certain degré d'intelligibilité (1). Cette argumentation est vicieuse. Dieu voit tout en lui, dans ses idées éternelles; l'homme saisit les objets sensibles en eux-mêmes, soit à l'aide d'un organe matériel, soit par une abstraction de l'intellect : dans le premier cas, c'est l'objet *singulier* qui est perçu; dans le second cas, ce même objet est dépouillé de tous ses caractères d'*individualité*. Si l'intelligence atteignait directement les êtres matériels, elle serait une puissance *organique*, du moins « accidentellement, » pour parler le langage des scotistes; or, il est impossible qu'une faculté de l'âme seule devienne jamais une faculté du composé humain.

Poursuivons notre critique. Nous pouvons, dit le Docteur subtil, acquérir la certitude; néanmoins la faiblesse des sens et de la raison est si grande, que nous ne saurions ni avoir une « science certaine, » ni connaître « l'infaillible vérité, » avec le « seul secours de l'image reçue par le sens; » il faut fixer nos regards « sur l'exemplaire increé (2). » Cette proposition n'est-elle pas ontologiste? Oui, sans doute; mais rassurons-nous : elle a son correctif. La lumière divine est le *principe* de notre vision; elle n'en est pas l'*objet*, « ratio videndi, et non visa (*In I Sent.*, d. 3, q. 3). » Voilà Scot de l'avis de saint Thomas. Il professe aussi, à sa suite, que la volonté est libre; mais immédiatement il s'en sépare, pour

(1) Cf. *De rer. princip.*, q. XIII; *Quest. in VII Metaphys.*, q. XV; *De anima*, q. XXII, etc.

(2) « Concludo quod certam scientiam et infallibilem veritatem si contingat hominem cognoscere, hoc non contingit ei aspiciendo ad exemplare per sensum acceptum, quantumcumque sit depuratum et universale factum, sed requiritur quod aspiciat ad exemplare increatum. » *In I Sent.*, dist. 3, q. 3.

enseigner sur l'*autonomie* de cette faculté un système assez semblable à celui des philosophes modernes : la volonté est, à ses yeux, plus parfaite que l'intelligence; ses déterminations sont tellement indépendantes, ses actes tellement libres, qu'ils échappent à l'influence de toute autre faculté; ils s'effectuent même sans le concours *immédiat* de la cause première (*In II Sent.*, d. 25 et 37). Cette théorie, dans l'idée de Scot, élève et sauvegarde la liberté humaine; nous croyons qu'elle l'abaisse et la détruit : une faculté qui n'agit pas sous la direction d'une lumière intellectuelle et ne suit pas l'impulsion d'un agent supérieur, est aveugle et déréglée; elle est sans loi et sans frein.

Nous n'avons pas encore signalé toutes les divergences qui existent entre la Psychologie des thomistes et la Psychologie des scotistes. Le Docteur subtil admet l'union substantielle de l'âme et du corps (1); mais il s'empresse d'établir une distinction : le corps, en tant qu'il est *corps*, diffère du corps *humain*, puisqu'il n'est pas détruit immédiatement après la mort; il faut donc admettre deux formes : l'une pour le corps matériel; l'autre pour le corps humain. La première est appelée forme de « *corporéité;* » l'autre est l'*âme* ou le principe vivant (2). Nous avons déjà donné la réponse des thomistes. La présence de plusieurs formes substantielles, même subordonnées,

(1) *De rer. princip.*, a. 2, sect. 1, 2, 3, etc.; *In IV Sent.*, d. 11, q. 3. Cf. Poncius, disput. 58.

(2) Voici les thèses scotistes : « Dantur in substantiis corporeis viventibus aliæ formæ substantiales præter animam quamcumque. » — « Per corpus organicum positum in definitione viventis potest intelligi quantum ad rem ipsam vel corpus, quod est altera pars viventis, constitutum ex *materia prima* et *forma corporeitatis;* vel corpus cujus *anima* est pars *essentialis intrinseca.* » Poncius, *loc. cit.*

détruit l'unité du composé; l'âme humaine a la vertu des formes inférieures et peut les suppléer; les phases de la mort et de la dissolution s'expliquent par l'action d'un nouveau principe qui succède à l'âme.

Cette âme survit-elle au corps? est-elle immortelle par nature? Sans la foi, ce problème serait insoluble pour Scot, aussi bien que pour Jouffroy et un grand nombre de philosophes modernes. La raison, en effet, s'appuie sur la spiritualité de l'âme, dans les preuves qu'elle allègue en faveur de l'immortalité; mais le Docteur franciscain affaiblit la notion de spiritualité, en admettant dans l'âme un principe matériel (1); il est donc naturellement amené à soutenir cette étrange proposition : l'*autorité* enseigne, mais la *raison* ne peut démontrer d'une manière évidente que l'âme est immortelle (2).

La *Métaphysique* a les qualités et les défauts de la la Cosmologie et de la Psychologie : nous y trouvons, suivant l'expression de M. Ch. Jourdain, un système tour à tour « sensé et paradoxal, solide et superficiel, exact et captieux (3). » Signalons les points les plus délicats.

Scot est loin de partager l'avis des positivistes. Il enseigne, avec Aristote et saint Thomas, que la Métaphysique est une science très-excellente; mais, dès qu'il

(1) « Non defuerunt aliqui, qui existimaverunt angelos et animas rationales constare materia et forma, pro qua opinione citari solet *S. Bonaventura In II Dist.* 3, et *Scotus* etiam *In Quæstionibus de anima,* quæst. 15, problematicus in ea quibusdam visus. » Poncius, disp. 62, q. 2.

(2) « Non potest demonstrari aut probari ulla ratione evidenti, quod anima sit immortalis, aut ex natura sua, aut ex ullo alio capite, per se vel per accidens. » Poncius, disp. 62, q. 3, concl. 2. Scot, *In IV Sent.,* dist. 43, q. 2, et *Quodlib.* IX, a. 2.

(3) *La Philosophie de S. Thomas,* t. II, p. 107.

entreprend de définir son objet, il se sépare de ses guides. La Métaphysique générale, dit-il, étudie l'être en tant que réel, « *ens reale ut sic*, » et non pas l'être considéré comme être, « *ens quatenus ens.* » Au lieu d'une distinction *réelle*, il n'admet qu'une distinction *formelle* entre l'essence et l'existence; il ne veut pas, non plus, que le suppôt et la personne ajoutent à la nature une entité *positive* (1) : la personne ne désigne rien, sinon la nature en tant qu'elle est une et « *incommunicable.* » Les thomistes répondent, à la suite de leur chef : il y a dans une substance individuelle, dans Socrate, par exemple, une distinction réelle entre la nature humaine et la personnalité; autrement Socrate ne serait pas *un* homme, mais *tout* homme. En d'autres termes, la nature est communicable, la personne ne l'est pas; elles diffèrent donc l'une de l'autre.

Nous avons souvent parlé de la distinction *formelle;* c'est le lieu de l'expliquer. La distinction est opposée à l'unité, ou à la première propriété transcendentale de l'être. Toute distinction, disent les thomistes, est *réelle* ou de simple *raison;* il n'en est pas ainsi, répondent les scotistes : nous concevons de plus une distinction intermédiaire, ni réelle, ni de simple raison; nous l'appelons *formelle :* « Accipitur distinctio *formalis* pro distinctione aliqua, quæ est a parte rei actualiter ante omnem operationem intellectus, et tamen non est distinctio realis propria, nec realissima, nec modalis (cf. Poncius, disp. 71, q. 2). » Il n'est pas possible d'admettre une semblable distinction; car il n'y a pas de milieu entre une entité

(1) Les scotistes s'expriment ainsi, après Poncius : « Suppositum creatum non superaddit naturæ singulari suppositatæ aliquid positivum realiter ab illa distinctum, sed solummodo quid negativum. » Disp. 69, q. 6, n. 91.

réelle et une entité de raison. C'est pourquoi la théorie de Scot est appuyée en partie sur un fondement sans consistance, et plusieurs de ses thèses ne résistent pas à une critique sérieuse.

La *Théodicée*, à son début, paraît offrir moins de prise à la contradiction. Le chef de l'école franciscaine enseigne la doctrine de saint Thomas sur la notion de Dieu, sur son existence, sa simplicité, son unité, sa souveraine perfection (*In I Sent.*, d. 2, 3, etc.); mais il hésite de nouveau, quand il aborde la fameuse question de l'être « *univoque* » et « *analogue*. » Dieu est-il renfermé dans un genre? Oui et non. Dieu est l'être par excellence, l'être nécessaire et infini; comme tel, il n'a rien de commun avec les natures contingentes et limitées : il dépasse tout genre et toute différence (1). Si nous le considérons dans ses rapports avec les créatures, nous sommes amenés à établir des distinctions *formelles* entre ses différents attributs : la justice n'est point la bonté, la bonté n'est point la sagesse. Ainsi, les attributs divins ont des traits de ressemblance avec les vertus humaines; cependant ils en diffèrent comme l'infini diffère du fini, le parfait de l'imparfait (*In I Sent.*, d. VIII, q. 4). Le Docteur subtil met son esprit à la torture pour sauvegarder l'unité de Dieu et concilier l'absolue simplicité avec cette multitude de distinctions formelles; mais il n'aboutit, pensons-nous, qu'à démontrer la fausseté de son système. Il tombe dans une autre erreur non moins

(1) « Genus quod est analogum et metaphysicum, continens creatorem et creaturam, non dicit rem aliquam communem istis, nec æquivocam, nec univocam, sed analogicam... Deo et creaturæ nihil reale est commune; Deus tamen est in genere metaphysico, quod non dicit rem aliquam communem univoce, sed analogice. » *De rer. princip.*, q. XIX, a. 1, n. 4 et 7.

préjudiciable : il exagère la *volonté* divine, de même qu'il exagère la liberté humaine. Ce n'est plus la bonté réglée par la sagesse, ce n'est plus l'amour s'éclairant au foyer de l'intelligence ; c'est la volonté avant tout qui se détermine à créer. Il semble qu'elle ne serait pas libre, si elle n'était arbitraire (*In I Sent.*, d. VIII, q. 5 ; et *De rer. princip.*, q. IV, a. 2).

La *Morale* qui s'appuie sur de telles bases, est vicieuse et incomplète. Duns Scot ayant enseigné l'autonomie de la volonté humaine, on s'attend à le rencontrer parmi les défenseurs de la *morale indépendante*. Il n'en est rien. L'homme est soumis à une loi supérieure ; et cette loi, dans son essence même, dépend de la *libre* volonté de Dieu : « Il y a, dit-il, deux sortes de puissances, la puissance ordonnée et la puissance absolue ; la première, qui consiste à agir selon la loi, la seconde, qui peut outrepasser la loi. Chez l'homme, la puissance absolue est plus étendue que la puissance ordonnée ; elle s'étend à des actions que l'ordre ne permet pas ; mais si elle les accomplit, elle doit être qualifiée de déréglée et d'injuste. Pourquoi? Parce qu'elle a au-dessus d'elle une règle qu'elle est tenue d'observer. Mais supposez une puissance qui domine la loi elle-même, comme la loi est ce qu'elle veut et ce qu'elle fait, cette puissance agira toujours selon la loi, et quoi qu'elle fasse, elle ne pourra jamais être désordonnée. Or, telle est la puissance de Dieu. Elle s'élève au-dessus de toutes les lois, et ces lois dépendent de la volonté divine, non pas même de l'entendement divin. Lorsque l'entendement de Dieu présente à sa volonté une règle, cette règle est droite, juste et bonne, *s'il plaît à sa volonté qu'elle le soit*. Lui convient-il de changer la loi qu'il a établie? Il communique à la loi nouvelle, *par son seul décret*, toute la rectitude

de la première. La justice, *la loi*, c'est ce qui *plaît à* Dieu (1). » Allons jusqu'aux dernières conséquences. Dieu, comme le veut Descartes, peut changer à son gré les essences des choses; le bien et le mal dépendent de sa volonté; il n'y a rien d'éternel et d'immuable. Ici encore, le Docteur subtil ne s'éloigne de saint Thomas qu'au détriment de la vérité.

Il est temps de conclure. Désormais l'école franciscaine a son chef. Elle peut s'en glorifier à juste titre. Il occupe une place honorable dans la famille des grands génies. Mais il lui manque deux qualités essentielles : il n'est ni assez intelligible dans son langage, ni assez sûr dans sa doctrine. Aussi son autorité n'égalera jamais celle du Docteur angélique, et ses disciples, malgré leur enthousiasme, ne parviendront pas à lui conquérir le sceptre des intelligences. Ses subtilités contribueront plutôt à la décadence de la philosophie qu'au triomphe de la vérité, et l'étude de ses ouvrages favorisera la maladie du scepticisme dans un grand nombre d'esprits. Saint Thomas a transmis à ses disciples la sagesse et la sobriété; Duns Scot a légué aux siens l'amour de la nouveauté et la passion pour la dispute.

2°, *Disciples* de Duns Scot : *François de Mayronis*, *Antoine Andréa*. — Pendant qu'une armée de philosophes combattait dans les rangs des thomistes (p. 159-188), de nombreux champions prenaient place à côté de Duns Scot; on ne vit jamais une mêlée plus terrible. *François de Mayronis* et *Antoine Andréa* figuraient en première ligne (2). Ils appartenaient l'un et l'autre à l'Ordre des

(1) *In I Sent.*, dist. 44, q. 1. Traduction de M. Charles Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 103 et 104.

(2) Fr. de Mayronis et Ant. Andréa, *Œuvres;* Bellarmin-Labbe; Brunet; Antonio, *Bibl. Hisp. vet.;* Fabricius; Hain; Latassa, *Bibl.*

Frères Mineurs. Le premier était né en Provence et avait revêtu l'habit de saint François au couvent de Digne ; il mourut à Plaisance en 1323 ; ses contemporains l'appelaient le Docteur illuminé, « *Doctor illuminatus.* » Le second était Aragonais d'origine; il se rendit célèbre et mérita le nom de Docteur au doux langage, « *Doctor dulcifluus.* » Nous ignorons la date précise de sa naissance et de sa mort (1).

François de Mayronis et Antoine Andréa suivirent l'exemple de Warron, de Richard Middleton et de Scot (p. 189), ils allèrent à Paris attaquer le Thomisme dans son centre principal. De Mayronis était un vigoureux joûteur. Au témoignage de Wadding, il établit à l'Université l'usage de la *Grande Sorbonique*, c'est-à-dire l'exercice qui consistait « à soutenir des thèses contre tout venant depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir, sans autre relâche qu'un court repas fait sur la place à midi (cf. Ch. Jourdain, t. II, p. 134). » Il laissa plusieurs ouvrages qui nous sont parvenus (2). Andréa, malgré son titre de *dulcifluus*, ne brillait pas, non plus, par la modération. Ses *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium* contiennent de nombreuses censures portées contre Gilles de Rome et *Pierre Auriol.* Il reprochait surtout à ce dernier de se permettre des critiques malveillantes contre ses adversaires, et de rejeter certaines propositions de Duns Scot.

Parmi les philosophes de la même école, on peut aussi nommer « l'anglais *Jean Dumbleton*, de l'Université

Aragon.; Wadding; Wharton; Achard; Amat; Brucker; Dupin ; Lelong; Oudin; Trithemius; Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas,* t. II, c. III; Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.,* etc.

(1) Cf. Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 445, etc.

(2) Cf. Hauréau, p. 299, et Ch. Jourdain, p. 134.

d'Oxford, qui a laissé, entre autres ouvrages, une *Somme de Théologie* et des *Commentaires sur la morale d'Aristote; Gérard Odon*, le dix-huitième général de l'ordre de Saint-François; *Jean Bassolis*, le docteur très-orné; *Nicolas de Lyra*, qui s'est acquis un nom parmi les interprètes de l'Écriture sainte; *Pierre d'Aquila*, dont on possède des *Questions sur le Maître des sentences* (1). » .

Que penser de ces hommes qui méritent une place dans l'histoire du moyen âge? Ils sont tous de fervents disciples, des commentateurs ingénieux et des logiciens très-versés dans l'art de la dispute; mais, en général, ils sont plus dépourvus d'originalité que les thomistes, et loin de « seconder » le progrès de l'esprit humain, ils font un nouveau pas vers la décadence. Nous trouvons dans leurs œuvres des arguties que le Docteur subtil aurait lui-même réprouvées, et leur polémique contre Aristote et saint Thomas nous laisse entrevoir les jours de la Renaissance. Citons un exemple. François de Mayronis voit dans le Stagirite un très-pauvre métaphysicien, « *pessimus metaphysicus;* » et pourquoi? Parce que le fondateur du Lycée ne sait pas abstraire, « nescit abstrahere. » On sait que Mayronis était appelé le Maître des abstractions, « *Magister abstractionum.* »

III.

La décadence.

Dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre moral, un abus entraîne souvent un autre abus; un excès, un autre excès. Depuis la fin du XIIIe siècle jusqu'à la Re-

(1) Ch. Jourdain, t. II, p. 139-140. Cf. Fabricius et Trithemius.

naissance, les luttes philosophiques engendrent des rivalités; on se préoccupe beaucoup du triomphe de son école, et on néglige trop les intérêts supérieurs de la vérité; l'instrument dont tout le monde fait usage, la *Logique*, devient une science raffinée; quelques-uns même la font consister dans l'art d'agencer des *sophismes* pour duper un adversaire; ces exemples fâcheux inspirent du dégoût et de la défiance à un bon nombre d'esprits, et une réaction s'opère contre la raison elle-même en faveur du mysticisme; d'autre part, le schisme et l'hérésie soufflent la révolte au sein des sociétés, et tout annonce que le moyen âge s'achemine vers son déclin.

I. — Les Logiciens : Raymond Lulle.

Plusieurs philosophes, depuis Girard de Nogent et Pierre d'Espagne, jusqu'à *Paul de Venise* et *Pierre de Mantoue* (1), ont accordé une large part à la Logique dans le programme des études; un certain nombre même, exagérant sa portée, sont tombés en de graves excès et ont contribué au discrédit de la Scolastique. Le Docteur subtil donna l'exemple, et nous pouvons lui appliquer cette comparaison d'un rimeur de son temps :

> « Logicus araneæ potest comparari,
> » Quæ subtiles didicit telas operari,
> » Quæ suis visceribus volunt consummari.
> » Est pretium musca si forte queat laqueari (2). »

(1) P. 178. Sur l'augustinien Paul de Venise, Cf. *Logica magna;* sur Pierre de Mantoue, voir l'ouvrage imprimé en 1483 : *Viri præclarissimi ac subtilissimi logici magistri, Petri Mantuani, Logica incipit feliciter.*

(2) Thom. Wright, *Political songes of England*, p. 209. — « Les œuvres de Duns Scot sont intitulées par Rabelais, dans son catalogue

Un autre franciscain dont le nom est demeuré célèbre, *Raymond Lulle*, a exercé sur ce point une influence peut-être encore plus décisive; c'est pourquoi nous devons lui assigner une place à part dans l'histoire de la Logique (1). Ce personnage a joui d'une réputation presque « légendaire, » et plusieurs l'ont regardé comme le génie le plus « étrange » du moyen âge (cf. C. Zévort). Il était né à Palma, dans l'île de Majorque, en 1235, et appartenait à la famille d'un gentilhomme de Barcelone; à l'âge de trente-deux ans, il renonça au monde, distribua ses biens aux pauvres, et revêtit l'habit de saint François. Pendant que les chrétiens songeaient à soumettre les infidèles par la force du glaive, il résolut d'entreprendre une croisade plus pacifique, celle de la vérité contre l'erreur. Dans ce but, il étudia le latin et l'arabe, la Philosophie et la Théologie; ensuite, il inventa une dialectique artificielle, qui devait lui fournir des armes invincibles contre ses ennemis. Il appela ce mécanisme le *Grand Art*, et, pour le propager, il fit de nombreux voyages et composa plusieurs ouvrages. Les principaux sont intitulés : *Ars magna*, *Ars compendiosa*, *Ars philosophiæ*, *Ars brevis*, *Ars inventiva*, *Ars demonstrativa*.

facétieux de la librairie de Saint-Victor : *Barbouillamenta Scoti*. C'est aux scotistes que Diderot fait allusion, lorsqu'il dit : « Leur logique n'est qu'une sophisticaillerie puérile. » Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, p. 182-183.

(1) Cf. Raymond Lulle, *Œuvres;* Bollandistes, *Acta Sanctorum*, 30 jun., De B. Raymundo Lullio erem. scholæ Lullistæ doctore illuminato; Nicol. de Pax, *Encomium divi Raymundi Lulli;* Jordano Bruno, *De specierum scrutinio;* Valerius de Valeriis, *Aureum opus;* Paccius, *Ars lulliana;* Perroquet; Leibnitz; Delecluze; de Gérando; Raymond de Sébonde; Hauréau; Zévort; Morin; Agrippa, *In Artem brevem Lullian.* Prantl, *Geschichte der Logik*, t. III; Bernardus de Lavinheta.

L'activité de Raymond Lulle est prodigieuse. Nous le rencontrons à Rome, à Paris, à Gênes, à Tunis, à Naples, à Chypre, en Arménie, à Jérusalem, en Égypte, à Alger, à Tunis, à Bougie; il enseigne le Grand Art, plaide sa cause auprès des papes et des rois, étudie la chimie avec *Arnaud de Villeneuve* (1), convertit un grand nombre de philosophes arabes, prêche partout l'Évangile et termine sa carrière par le martyre, en 1315; de plus, au milieu de ses courses, il trouve le temps d'écrire un nombre incalculable d'ouvrages (2). Nous n'avons point ici à parler de l'apôtre et du théologien; le philosophe seul doit nous occuper.

Un homme de cette trempe excite toujours, pour un temps, l'admiration et le blâme; on s'agite autour de sa personne, et s'il n'a pas toutes les qualités d'un chef d'école, il jette néanmoins assez d'éclat pour gagner à sa cause des défenseurs enthousiastes. Telle est la destinée de Raymond Lulle. Pendant plus de deux siècles, dit M. Zévort, « sa doctrine régna à peu près sans partage à Majorque et dans une partie de l'Espagne; elle eut des collèges à Palma, à Montpellier, à Paris et à Rome (3). » Cependant, presque partout les protestations se mêlèrent aux éloges; en Sorbonne, le Grand Art trouva plus d'opposition que d'appui, et on ne songea pas sérieusement à le substituer à la méthode de saint Thomas; à Toulouse, Raymond de Sébonde le défendit avec éclat; Politien en faisait usage; Jordano Bruno et Valerius de Valeriis entreprirent de le rectifier; Kircher et Leibnitz ne le trou-

(1) Cf. Arnauld de Villeneuve, *Œuvres* recueillies par Nic. Taurellius, 1585.

(2) Les biographes attribuent à Lulle de trois cents à mille traités.

(3) *Diction. des sciences philos.*, édit. 1876, p. 984.

vaient pas sans mérite; mais Cardan et Cornelius Agrippa lui-même ne lui reconnaissaient ni valeur, ni utilité (cf. C. Zévort). Aujourd'hui, le silence s'est fait autour de Raymond Lulle, et nous avons peine à comprendre les louanges que ses contemporains lui ont décernées (1).

Le *Grand Art*, qu'on a souvent pris à tort pour la vraie méthode scolastique, nous rappelle la fameuse machine à calculer de Blaise Pascal. L'auteur de ce mécanisme artificiel se propose de ramener la science à une classification simple, et d'enseigner, en même temps, un moyen rapide de confectionner toutes sortes de syllogismes sur n'importe quel sujet. Son alphabet se compose de dix lettres (A. B. C. D. E. F. G. H. I. K.); la première désigne trois notions transcendentales, l'essence, l'unité, la perfection; les autres indiquent les attributs, soit absolus, soit relatifs, les questions, les sujets, les vertus et les vices. Ces lettres sont placées sur des cercles concentriques mobiles, qu'il suffit de mouvoir pour obtenir les diverses combinaisons que l'esprit humain peut concevoir. Par exemple, si nous supposons deux cercles, l'un pour les sujets, Dieu, ange, ciel, l'autre pour les attributs de bonté, de grandeur, d'éternité, et si nous faisons tourner le second, les attributs viendront successivement se placer sous les sujets, et nous obtiendront les propositions suivantes : Dieu est bon, grand, éternel. Un troisième cercle ajouté aux deux autres nous donnera des syllogismes.

La méthode de Raymond Lulle ne manque pas d'originalité; mais elle est arbitraire et ne peut fournir que

(1) L'auteur de l'épitaphe de Raymond Lulle met dans la bouche de Phébus et Calliope des paroles qui attestent un enthousiasme porté jusqu'au lyrisme : « O pierre, ô pierre, s'écrie Phébus, vous couvrez le plus vénérable des mortels. » Cf. Bollandistes, 30 juin.

des arguments *à priori;* c'est la déduction sans l'induction, le raisonnement sans la raison et l'expérience qui en vérifient les prémisses. Elle ne ressemble point à la méthode de saint Thomas, et M. Zévort se trompe, en disant qu'il serait difficile « de rien imaginer de plus habilement approprié aux habitudes ergoteuses de la scolastique (p. 983). » Encore une fois, Lulle et ses imitateurs, par exemple *Paul de Pergola* (1), ne représentent qu'une fraction de la Philosophie du moyen âge.

II. — Nominalisme. — Tendances rationalistes et sceptiques : Durand de Saint-Pourçain; Ockam; Buridan, etc.

Le grand art, en réduisant la science à une classification de *termes,* ouvrait la voie au *nominalisme* et au *scepticisme;* Raymond Lulle évita d'y entrer par une heureuse inconséquence, mais son exemple ne fut pas imité de tout le monde. Il y eut au XIV[e] et au XV[e] siècle des philosophes hostiles aux thomistes et aux scotistes, des nominalistes sceptiques qui travaillaient, souvent sans le savoir, à établir un schisme entre la foi et la raison, et préparaient, dans le domaine des sciences, la révolution que les hommes d'État poursuivaient avec acharnement dans l'ordre social. Ils peuvent tous se grouper autour de trois noms : *Durand de Saint-Pourçain*, de la famille dominicaine, *Guillaume d'Ockam*, de l'ordre des Franciscains, et *Buridan*, clerc séculier.

Durand était de Saint-Pourçain, en Auvergne (2). Il

(1) Paul de Pergola professait à Venise au commencement du XV[e] siècle. Cf. *Compendium logicæ ; Expositio de sensu composito et diviso.*

(2) Cf. Durand de Saint-Pourçain, *Œuvres;* Touron, *Hom. illustres;* Baluze, *Vitæ Pap. Aven.;* Delisle, *Cabinet mss.;* Quétif-Échard; Ray-

avait revêtu l'habit religieux chez les Dominicains de Clermont, et il était venu terminer ses études à Paris. Il prit le grade de docteur vers l'an 1312. Le souverain Pontife l'appela bientôt à sa cour, et le nomma maître du sacré Palais. Il occupa ensuite les sièges du Puy et de Meaux. Il mourut vers 1334 (cf. P. Touron). Le principal ouvrage qu'il nous a laissé, est un *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard.*

Durand est appelé le Docteur très-résolu, *Doctor resolutissimus;* il est, en effet, d'une hardiesse dans ses affirmations, d'une indépendance et d'une témérité qui justifient ce nom. A ses yeux, l'autorité humaine mérite à peine d'être comptée parmi les moyens de certitude, et, au témoignage du P. Touron lui-même, il préfère « ses lumières particulières à celles des plus grands docteurs; » les sentiments des autres « ne sont point ordinairement de son goût, » et souvent il aime mieux « être le premier, ou le seul, à soutenir une opinion, que de ne pas dire quelque chose de nouveau; » aussi s'écarte-t-il plus d'une fois de la vérité pour tomber dans l'erreur. Il tient en philosophie le langage des protestants et des rationalistes (1). S'il fallait lui assigner une place dans l'histoire, nous le classerions volontiers parmi les critiques nominalistes. Il n'est point chef de parti, comme Guillaume d'Ockam; il n'essaie pas, non plus, d'exposer un système habilement conçu. Sa tactique est de passer

naldus, *Ann.;* Rousselot; Ch. Jourdain, *Philos. de saint Thomas*, t. II, l. II, c. IV; Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II, c. XXVI; Fabricius; Oudin; Brucker; Du Boulay, *Hist. univ. paris.*, t. IV, 954.

(1) *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, 1745, t. II, p. 140 et 141 : « Je ne pense pas que la plupart des novateurs se soient expliqués autrement, pour justifier leur conduite, et donner du crédit à leurs nouvelles opinions. » *Ibid.*

en revue les opinions les plus accréditées dans les écoles, de les soumettre à un examen sévère, et finalement de les rejeter ou de les révoquer en doute. Citons des exemples.

Durand n'admet point l'opinion de saint Thomas sur l'objectivité de nos connaissances. Pour lui, l'universel n'a pas de fondement réel dans les choses : pris en lui-même, il ne se distingue en rien du singulier ; considéré dans notre intellect, il n'est qu'une « simple dénomination donnée à l'objet par l'acte de l'entendement (1). » Notre esprit, ajoute-t-il, saisit d'abord le singulier, et non pas l'universel (2) ; l'intellect *actif* est inutile pour expliquer la formation de nos concepts universels ; bien plus, l'intelligence ne diffère pas de la volonté ; la théorie des images ou des idées représentatives est absurde (3). Puisque l'universel n'est rien en dehors de l'esprit, à quoi bon se préoccuper du principe d'individuation : par le fait même qu'un être existe, il est un individu (4).

En Théodicée, Durand de Saint-Pourçain débute par la critique de l'argument du *Proslogium* (t. I, p. 296) ; mais, sous prétexte d'expliquer plus facilement l'origine et l'existence du mal, il enseigne que les causes secondes, en particulier les créatures douées du libre arbitre, agissent sans le secours immédiat de la cause première (5).

(1) « Esse universale est sola denominatio objecti ab actu sic intelligendi. » I *Sent.*, dist. 4, q. 5, et II *Sent.*, dist. 3, q. 7.

(2) « Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare. » *Ibidem*.

(3) I *Sent.*, dist. 3, q. 3, et II *Sent.*, dist. 3, q. 6.

(4) « Esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum. Sed per illud quod est. » II *Sent.*, dist. 3, q. 3.

(5) « Agere causæ secundæ non est immediatus effectus causæ pri-

Ces taches sont regrettables, et c'est à bon droit qu'un autre dominicain, surnommé *Durandelle*, venge le saint Docteur des attaques dirigées contre ses ouvrages; cependant, pour être équitable, il faut avouer que Durand de Saint-Pourçain fait preuve d'un talent remarquable. Il y a parfois dans ses critiques une finesse d'observation que Descartes, Antoine Arnaud, Thomas Reid et Royer-Collard pourront à peine imiter. Il a prêté des armes dangereuses aux ennemis de la Scolastique.

Guillaume d'Ockam mérite le même reproche (1). Ce philosophe, que Voltaire a rangé parmi les « fous » célèbres, et que M. Hauréau, au contraire, a regardé comme un des plus « éminents » docteurs de l'école franciscaine, était de la province de Surrey, en Angleterre. D'après M. Ulysse Chevalier (2), il naquit en 1280, entra chez les Minorites en 1322 et mourut le 10 avril 1347. Peu d'existences ont été plus agitées que celle de ce moine. Il est d'abord le disciple de Duns Scot, et devient ensuite son adversaire; il se fait l'apologiste de la pauvreté, et attaque avec violence le pouvoir temporel des papes; excommunié par le Saint-Siège et condamné par le chapitre de son Ordre, il demande des secours tantôt à Philippe le Bel, tantôt à Louis de Bavière : « Défends-moi avec le glaive, écrit-il à ce dernier,

mæ. » II *Sent.*, dist. 1, q. 5. — « Deus non est causa actionum liberi arbitrii nisi quia liberum arbitrium ab ipso et est et conservatur. » II *Sent.*, dist. 37, q. 1.

(1) Cf. Guillaume d'Ockam, *Œuvres;* Biel, *In Sent.;* Pierre d'Ailly, *In Sent.;* Morin, *Diction. de philos. scol.;* Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II; Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, 2e partie, t. II; Brunet, *Manuel;* Franck, *Reform. et public. Moy. âge;* Rettberg, *Occam und Luther;* Wadding, *Script. Minor.;* Scaraglia; Brucker.

(2) *Répertoire sur les sources hist. du Moyen âge.*

et je te défendrai avec la plume. » Par une étrange contradiction, cet ennemi déclaré de Boniface VIII et de Jean XXII, ce contempteur de l'autorité que les rationalistes saluent avec enthousiasme, ce « *Docteur invincible,* » comme on l'appelle dans l'école, doute de la raison elle-même et cherche dans la foi un remède contre le scepticisme. Nous pouvons définir sa philosophie : le *conceptualisme* de Kant, plus les conséquences du *positivisme* de Taine et de Littré (1).

« Il ne faut pas, dit Guillaume, multiplier les êtres au delà de la nécessité. » Partant de ce principe, il attaque ouvertement toute la théorie de la connaissance. Les images ou « espèces » soit sensibles, soit intelligibles, les « qualités » différentes de l'âme et de ses « modes » doivent être supprimées comme des entités inutiles (2). L'âme connaît par « l'*intuition* » ou « *perception* » externe et interne. Plusieurs de ces intuitions sont « *évidentes,* » et pour cela même elles forcent l'esprit à formuler un « *jugement.* » Comme la perception directe porte sur un objet réel, l'intelligence qui n'est pas, du reste, une faculté distincte des sens, saisit d'abord le singulier; elle conçoit ensuite la notion de pluralité par « l'*abstraction.* » Faut-il conclure de là que l'universel dépend de notre volonté, sans aucun fondement dans les choses? Ockam ne le pense pas, et il semble rejeter le nominalisme de Roscelin (3). Mais cette réalité

(1) Les principaux ouvrages où Guillaume expose sa philosophie, sont les *Quæstiones et decisiones in libros Sent.,* les *Quodlibeta,* le *De Sacram. altaris,* l'*Expositio aurea super artem veterem,* la *Summa logices,* les *Quæstiones in libros Physicorum.*

(2) Cf. *I Sent.,* dist. 2, q. 17 : « Non apparet necessitas ponendi tales species. » *Ibid.,* q. 18, etc.

(3) « Quarta potest esse opinio quod nihil est universale ex natura

objective est-elle en rapport avec nos idées? Nous l'ignorons, car l'universel est « un *concept* » de l'esprit (1), et il est impossible de savoir avec certitude s'il représente les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. C'est le *conceptualisme* de Kant, avec une terminologie spéciale.

Guillaume accorde à l'âme une très-grande *activité*; mais en supprimant les « espèces » intermédiaires, il aboutit au scepticisme. Il ne recule pas devant cette conséquence, et nous allons l'entendre parler le langage des *positivistes* modernes. L'intuition, dit-il, est le moyen de connaître, et comme elle ne s'étend pas au delà de l'expérience, la *raison* ne peut savoir avec certitude quelle est l'origine, la nature et la destinée de l'âme (cf. *Quodlib.* I, q. 10); par rapport à Dieu, nous sommes comme l'aveugle à l'égard des couleurs (*I Sent.*, disp. 2, q. 9) : nous attribuons divers noms à la cause première; mais nous ne connaissons point ses attributs; « ce n'est pas même chose facile » de prouver son existence, car il n'est pas évident qu'une série de causes secondes ne puisse être infinie (2); bien plus, il ne répugne pas que l'être se dise « univoquement » de toutes choses (*Logic.*, p. I), et, à l'aide de nos lumières naturelles, nous sommes incapables de démontrer la simplicité et l'unité de Dieu. M. E. Littré ne s'exprime pas autrement : « La philosophie positive, dit-il, ne nie rien et n'affirme

sua, sed tantum ex institutione voluntaria. Hæc opinio non videtur vera. » *I Sent.*, dist. 2, q. 8.

(1) « L'universel se forme au moyen d'une abstraction, qui est une espèce de *fiction*. » *I Sent.*, dist. 2, q. 8.

(2) Cf. *I Sent.*, dist. 2, q. 10, et *Quodlib.* I, q. 1. — « Non potest probari ratione naturali quod Deus est causa efficiens immediata omnium... Non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicujus effectus. » *Quodlib.* II, q. 1.

rien sur les causes premières et finales. Nous ne savons rien sur la *cause* de l'univers et des habitants qu'il renferme. »

En morale, Guillaume n'est pas moins conséquent. Pour lui la vertu et le vice, le bien et le mal n'ont rien d'absolu ; tout dépend de la volonté divine, et une action est bonne ou mauvaise parce que la loi l'ordonne ou la défend : par exemple, « la haine et le vol » pourraient devenir méritoires si Dieu, au lieu de les défendre, les ordonnait (cf. *II Sent.*, q. 19). L'autorité du souverain catholique est supérieure à celle du pape ; l'empereur peut même déposer le pontife romain et lui choisir un successeur (cf. *Dialog.*).

Ockam est-il donc, comme on le pense assez communément, un défenseur anticipé de la philosophie moderne? Oui, ses ouvrages contiennent la plupart des propositions que l'école rationaliste a soutenues, depuis Descartes jusqu'à nos jours ; mais le moine franciscain, malgré son esprit de révolte, a conservé le respect de l'autorité divine : la *foi* lui enseigne ce que la *raison* lui laisse ignorer (1). C'est une preuve de plus en faveur de la philosophie qui ne dédaigne pas le secours de la révélation.

Buridan figure en tête parmi les disciples de Guillaume (2). Il naquit à Béthune en Artois, dans les dernières années du XIIIe siècle ; il vint à Paris, et, après avoir suivi à l'Université les leçons d'Ockam, il remplit les fonctions de professeur et de recteur. La date de sa mort ne doit pas être fixée avant l'année 1358.

(1) « Solum fide tenemus. » Cf. *Quodlib.* I, q. 10.

(2) Cf. Buridan, *Œuvres;* Brucker, *Hist. crit. philos.;* Bulæus; Foppenis, *Bibl. Belgica;* Frobesius, *de J. Buridano ejusque asino;* Morin, *Dict. de philos. scol.;* Tennemann.

Il appartenait au clergé séculier. Ses ouvrages contiennent une *Somme de dialectique*, un *Compendium de logique* et des *Commentaires* sur plusieurs traités d'Aristote. Ses attaques contre le réalisme n'offrent aucune particularité remarquable. Il doit surtout sa renommée au fameux *Pont-aux-ânes*, ou aux règles qu'il a employées en logique pour trouver les moyens termes, et à sa théorie sur le libre arbitre. Il professe des opinions assez semblables à celles des *déterministes;* par exemple, il enseigne que la volonté est subordonnée à l'influence des motifs, et qu'elle ne peut choisir entre deux objets, si l'un ne lui paraît meilleur ou plus agréable. Afin de jeter le ridicule sur cette théorie, on a imaginé l'exemple d'un âne qui serait placé à égale distance de deux meules de foin parfaitement semblables, et se laisserait mourir de faim parce qu'il n'aurait pas un motif suffisant de se porter vers l'une à l'exclusion de l'autre.

Buridan alla-t-il enseigner à Vienne, vers la fin de sa carrière? Aventin le pense, et si son témoignage n'est pas irrécusable, il est du moins hors de doute que l'Université de cette ville embrassa la cause du nominalisme. Deux de ses régents les plus célèbres, le carme, Henri *d'Hoyta*, et *Henri de Hesse* ou de Langenstein ont reproduit dans leurs ouvrages les opinions de Buridan, et se sont montrés sur plusieurs points les adversaires de saint Thomas (1). La philosophie de Durand de Saint-Pourçain et de Guillaume d'Ockam ne triomphait pas; mais elle avait partout des partisans. Parmi ces nominalistes dont les théories favorisent le rationalisme ou le scepticisme,

(1) Cf. H. d'Hoyta, mort avant 1397, *Œuvres;* Villiers, *Bibl. Carmel.;* H. de Hesse, mort en 1397, *Œuvres;* Hartwig, *Henricus de Langenstein;* Winkelmann, *Bibl. livon.*

nous nous contenterons de citer *Marsile d'Inghen*, qui professa d'abord à l'Université de Paris, fut ensuite un des fondateurs du collège de Heidelberg, et mourut en 1396 (cf. Fabricius); l'anglais *Robert Holcoth;* les augustiniens, *Thomas de Strasbourg* et *Grégoire de Rimini;* le cistercien, *Jean de Méricour; Jean de Monteson*, qui fut condamné en 1387; *Pierre d'Ailly* (1), né à Compiègne, en 1350, et *Gabriel Biel*, qui florissait à Tubingue, au milieu du xve siècle (2). La plupart de ces philosophes soutiennent des erreurs qui ont été reproduites dans les temps modernes. Ainsi, d'après Robert Holcoth, Dieu a le droit de se servir du mensonge pour arriver à ses fins, et une chose peut être vraie en philosophie et fausse en théologie (*II Sent.*, q. 2, a. 8); Pierre d'Ailly, malgré sa modération habituelle, enseigne que la raison est impuissante à démontrer avec certitude l'existence et les attributs de Dieu.

Les tentatives de cette école aboutirent à un double résultat : elles secondèrent le mouvement qui s'opérait contre les doctrines traditionnelles, et elles amenèrent une réaction en faveur du *mysticisme*.

III. — Mysticisme. Tendances vers le panthéisme. — Eckart; Tauler; Pétrarque; Gerson.

Les nominalistes limitent « l'intuition » aux phénomènes de l'ordre *contingent*, et par là ils se condamnent à l'*empirisme;* les mystiques étendent « l'intuition » au

(1) Cf. R. Holcoth, *In I sent.;* Fabricius; Mazonius. Robert Holcoth mourut en 1349.

(2) Pierre d'Ailly fut chancelier de l'Université de Paris, évêque du Puy et de Cambrai, et cardinal; il mourut en 1420. Gabriel Biel, né à Spire vers 1430, mourut à Tubingue en 1495. Cf. Ulysse Chevalier et Frédéric Morin.

domaine de l'absolu ou de l'*infini*, et plusieurs d'entre eux manifestent des tendances vers le *panthéisme*. L'Angleterre a été le foyer principal du nominalisme; c'est en Allemagne que le mysticisme trouvera ses plus hardis partisans; la France, l'Italie et l'Espagne, sans cesser de donner asile aux saines doctrines, ont fourni et fourniront encore des auxiliaires à ces écoles dissidentes.

Quatre noms résument l'histoire du mysticisme au XIVe et au XVe siècle : Eckart, Tauler, Pétrarque et Gerson.

Maître *Eckart* (1), de l'ordre de Saint-Dominique, était allemand d'origine. Après avoir enseigné à Paris avec éclat, il se rendit à Rome, à la demande de Boniface VIII, et reçut le titre de docteur en 1302; trois ans plus tard, il fut nommé provincial de la Saxe. Il mourut en 1328, une année avant la condamnation de sa doctrine. Il n'épargna rien pour répandre ses idées : il entretint des relations avec les Béghards, prêcha dans plusieurs villes et enseigna successivement à Strasbourg et à Cologne, qui étaient alors les deux principaux foyers du mysticisme allemand.

Eckart eut un grand nombre de disciples. En tête figurent le poète *Henri Suso*, mort chez les Dominicains d'Ulm, en 1365; *Henri de Cologne*, *Ruysbroeck*, *Henri de Louvain* et surtout *Jean Tauler*, ou le *Docteur illuminé* (2).

(1). Cf. Pfeiffer, *Les mystiques allemands;* Schmidt, *Étude sur les myst. all.;* Martensen, *Maître Eckart;* J. Bac, *Maître Eckart, le père de la spécul. all.;* Vacherot, *Hist. de la philos. d'Alex.*, t. III; Jundt, *Essai sur le mysticisme spécul. de maître Eckart;* E. Charles; Ch. Jourdain; Heidrich; Lasson; Preger; Quétif-Echard.

(2) Cf. Tauler, *Œuvres;* les auteurs cités pour Eckart, en particulier M. Schmidt, *Mémoires de l'Académie des Sciences morales*, 1847, t. II, *Savants étrangers*. A. Touron, t. II, p. 331.

Celui-ci était né à Strasbourg, en 1290; après avoir étudié à Paris, il était revenu dans son pays natal et s'était mis en relation avec les mystiques de l'Allemagne, en particulier avec maître Eckart, son frère en religion. Il mourut en 1361. Son génie élevé, son amour de l'étude, son éloquence naturelle et ses autres talents « le distinguèrent parmi les plus habiles » et en firent l'un des ornements de son Ordre (cf. A. Touron, t. II, p, 335). Ses ouvrages appartiennent surtout à la Théologie; le plus important pour la Philosophie est ordinairement désigné sous le titre d'*Institutions de Tauler*.

Un italien, *François Pétrarque*, fut pour le mysticisme ce que Dante avait été pour le thomisme : il lui donna une forme poétique (1). Il vécut de 1304 à 1374. Arezzo fut le lieu de sa naissance; mais il fit ses études à Carpentras, à Montpellier et à Bologne. A l'âge de vingt ans il vint se fixer à Avignon, où son père, ami de Dante et banni de Florence, avait trouvé asile auprès du Pape; il retourna ensuite en Italie, obtint à Rome la couronne de poète et mourut à Arqua, près de Padoue.

Le mystique le plus célèbre dont la France s'honora, fut le chancelier *Jean de Gerson*, ou le *Doctor christianissimus*, comme on l'appelait dans l'école (2). Il naquit en

(1) Cf. Pétrarque, *Œuvres : Les six triomphes, La vie solitaire,* le *De otio religiosorum,* le *De remediis utriusque fortunæ,* le traité *De sua ipsius et multorum ignorantia*, les opuscules *De republica,* le *De contemptu mundi,* les dialogues *De vera sapientia;* l'abbé de Sade, *Mémoires pour la vie de Pétrarque;* Maggiolo; Bartholmèss; Heeren; Alfred Mézières, *Pétrarque*.

(2) Cf. Gerson, *Œuvres;* Oudin; Dupré-Lasalle et Faugère, *Éloges de Gerson;* C. Jourdain, *Doctrina Joh. Gersonii;* Engelhart, *de Gersonio mystico;* l'Écuy, *Essai sur la vie de Gerson;* Ch. Schmidt, *Essai sur J. Gerson;* Gence; Müller, *Essai;* Silbert; Thomassy; Ch. Vert; Geyler.

1363, dans le petit hameau de Gerson, au diocèse de Reims; il fit de brillantes études au collège de Navarre, et, à peine âgé de vingt ans, il fut nommé procureur de la nation de France à l'Université de Paris. A partir de cette époque, il est sans cesse engagé dans des affaires délicates et soutient des luttes qui contrastent singulièrement avec la douceur de ses mœurs et les tendances de son esprit : il travaille à rétablir la discipline que Pierre d'Ailly n'a pas maintenue avec assez de vigueur; il est choisi pour ambassadeur des rois à la cour des papes et dans les conciles; après l'assassinat du duc d'Orléans, il prend bravement la défense de la victime et dénonce hardiment Jean Petit qui a fait l'apologie du duc de Bourgogne; les troubles civils et les dissensions religieuses augmentant de jour en jour, il se retire dans les montagnes de Bavière, et, à l'exemple de Boèce, il écrit un livre pour se consoler de ses infortunes; deux ans après, il revoit sa patrie, mais au lieu de reprendre ses hautes fonctions, il se retire chez les Célestins de Lyon et consacre ses derniers jours à l'instruction des enfants; il compose pour eux le *De parvulis ad Christum ducendis*, et leur apprend à réciter cette touchante prière : « Mon Dieu, mon Créateur, ayez pitié de votre serviteur Jean Gerson. » C'est dans l'exercice de ce pieux ministère qu'il termina sa carrière, le 12 juillet 1429. Les ouvrages qu'il a laissés, ne forment pas moins de cinq volumes in-folio (1).

La Philosophie mystique eut d'autres partisans, dont les noms méritent d'être cités. Tels furent *Raymond de Sébonde*, qui professa la médecine à Toulouse et mourut

(1) Voir l'édition d'Anvers, 1706. Pour la Philosophie, consulter surtout le *De modis significandi*, le *De concordia Métaphysicæ cum Logica*, le *Centiloquium de causa finali* et la *Theologia mystica*.

dans l'année 1432 (1); S. Laurent Justinien, premier patriarche de Venise et fervent disciple du Docteur séraphique; *Jean Wessel* de Groningue, qui passa du nominalisme au mysticisme et termina sa carrière en 1489, après avoir enseigné avec distinction à Cologne, à Louvain et à Paris.

Cette esquisse historique suffit pour nous montrer qu'il y eut à la fin du moyen âge, comme au temps d'Origène, de saint Bernard et de saint Bonaventure, de vrais et de faux mystiques, des hommes d'une piété éminente et des sectaires obstinés dans l'erreur, un noble représentant de la famille des Justinien et des vagabonds attachés à la fortune de Jean Huss et de Wiclef. Il n'est pas sans intérêt d'étudier leur doctrine philosophique, d'en saisir les divergences et d'assister à ses développements.

Les mystiques de tous les temps et de toutes les nuances ont une tendance commune : ils assignent à la *volonté*, à l'*amour*, au *sentiment* une place trop importante dans l'acquisition de la science; ils y voient un *critérium* proprement dit, et non pas une simple *disposition ;* l'intelligence ne vient qu'en second lieu, elle est faible, défaillante, sinon incapable d'arriver à la connaissance de la vérité. Les Néoplatoniciens, Hugues et Richard de Saint-Victor, les Arabes, la plupart des Scotistes, Eckart, Tauler et Gerson, tous sont d'accord sur ce point; à leurs yeux, la volonté est tellement maîtresse qu'elle doit être regardée comme la règle du vrai et du bien : « Une chose est bonne ou mauvaise, dit Gerson, parce que Dieu veut qu'elle soit telle. (Op., t. I, p. 144,

(1) Raymond de Sébonde est l'auteur du *Liber creaturarum,* dont Montaigne a pris la défense et que l'Église a mis à l'index.

et t. III, p. 26.) » Nous connaissons la réponse de l'École : la volonté est une faculté aveugle; elle ne peut donc être rangée parmi les critériums de certitude.

En Théodicée, les partisans du mysticisme se séparent à la fois des Thomistes et des Ontologistes. Dieu, disent-ils, est non-seulement le *principe*, mais aussi l'*objet immédiat* de notre connaissance; cependant c'est à la partie *affective* de notre âme, et non pas à l'*intelligence* qu'il se manifeste directement : il passe, en quelque sorte, par notre cœur, avant d'arriver à notre esprit : « Theologia mystica innititur ad suî doctrinam experientiis habitis intra in *cordibus* animarum devotarum (cf. Gerson, *Theol. myst.*). » Or, la nature de l'amour étant de s'unir à son objet, les rapports de Dieu avec nous supposent une union intime, qui aboutit dans les âmes privilégiées aux ravissements de l'extase.

Ici les mystiques se séparent : d'après les uns, l'union se termine à l'*identification* parfaite; les autres, au contraire, établissent une distinction absolue entre l'âme et Dieu. Ainsi, maître Eckart parle souvent le langage des Néoplatoniciens et des Arabes; pour faire comprendre sa pensée, il compare l'amour divin à la formule sacramentelle : « De même, dit-il, que la formule sacramentelle change la substance du pain eucharistique au corps de Jésus-Christ, ainsi l'amour transforme l'âme, anéantit en elle tout élément humain, la confond avec Dieu, la convertit en Dieu. » Notre âme est « engloutie dans le principe unique, dans la solitude silencieuse, où il n'y a nulle différence de personnes, où il n'y a ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit. » Les œuvres de Suso, de Raymond et de Pétrarque renferment des expressions qui ne sont pas moins hardies; mais si nous faisons à la poésie la part qui lui convient, il est difficile de voir dans ces

philosophes des défenseurs avoués du panthéisme de Plotin. Pour les autres mystiques du moyen âge, la question n'est pas douteuse. Tauler et Gerson, par exemple, soutiennent sur un grand nombre de points la doctrine de saint Thomas; nous chercherions en vain dans leurs ouvrages les rêveries de maître Eckart; leur langage n'a rien d'indécis sur les dogmes qui touchent à la création et à la distinction de Dieu d'avec la créature; ils maintiennent intactes l'existence et les prérogatives de la liberté soit divine, soit humaine. Ils appartiennent à cette école mystique dont les chefs sont demeurés fidèles aux enseignements de l'Église.

CONCLUSION.

La thèse que nous soutenons ressort avec évidence de tous les faits dont nous avons donné le récit. Saint Thomas, l'Ange de l'École, le philosophe *chrétien* par excellence, ne sépare jamais la science et la révélation ; or, personne ne se montre plus jaloux des droits de la raison, personne ne s'élève plus haut dans le domaine de la pensée : « rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum jura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomæ pennis evecta, jam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adjumenta præstolari, quam quæ jam est per Thomam consecuta (cf. Leo XIII, Encycl. *Æterni patris*.) »

Les disciples marchèrent sur les traces du maître. Ils furent les vrais défenseurs des droits de la raison au

milieu des faiblesses de la décadence, et plusieurs, à l'exemple de *Jean Capréole* (cf. p. 165), retardèrent par leurs écrits les progrès de la révolution philosophique. Au contraire, Duns Scot lui-même, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockam, maître Eckart et tant d'autres ne s'écartèrent de la vraie voie qu'au détriment de la raison et de la saine philosophie ; ils avancèrent pour la Scolastique la période de décadence, et ils contribuèrent pour une large part à jeter le trouble dans les esprits et à préparer l'époque dont il faut maintenant nous occuper.

TROISIÈME PARTIE.

LA RÉVOLUTION PHILOSOPHIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

Aperçu général.

Tennemann, dans son étude sur la *Renaissance*, parle en ces termes de la philosophie du moyen âge : « Ce système exclusif, suivant lequel l'esprit humain prétendait fonder la philosophie par des définitions et des combinaisons logiques sous l'empire d'un principe étranger, l'autorité, et d'après les idées d'Aristote adoptées sans examen, la scolastique en un mot, avait rempli sa destinée (1). » MM. Cousin, Fouillée, Hauréau et la plupart des historiens modernes partagent ces préjugés (2) : d'une part, ils se figurent que la philosophie chrétienne *a fait son temps;* d'autre part, ils saluent la Renaissance comme une ère de *liberté* et d'indépendance. C'est une double erreur qu'il importe de réfuter.

(1) *Manuel de l'hist. de la philos.*, t. II, p. 1.

(2) Cf. M. Cousin, *Hist. génér. de la philos., lec.* 6e : « La scolastique a fait son temps. » — M. Fouillée, *Hist. de la philos.*; M. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.,* 2e partie, t. II.

Dans la période qui s'écoule entre la fin du moyen âge et le XVIIe siècle, les esprits les plus cultivés dans les sciences et dans les lettres suivent deux directions opposées : les uns restent fidèles aux traditions de l'École, et sans abdiquer, comme on le prétend, les droits de la raison, ils continuent l'enseignement de la *Philosophie chrétienne;* les autres ne secouent l'autorité de l'Église que pour se ranger parmi les disciples plus ou moins serviles des anciens Grecs. Tant il est vrai que l'homme a toujours besoin d'un maître.

Bien plus, nous espérons prouver que les esprits les plus vigoureux, les penseurs les plus profonds, même à l'époque de la Renaissance, se trouvent dans ces cloîtres et ces universités où Tennemann et Hauréau n'ont voulu voir que des vaincus confinés dans un étroit domaine et portant en paix, « sous le cilice du mysticisme, » le deuil de leurs privilèges « à jamais perdus » (cf. Hauréau, p. 495). Dans leurs rangs, se distinguent Javelli, Soto, François Silvestre, le cardinal Cajétan, Suarez et Vasquez, les docteurs de Salamanque et de Coïmbre, saint François de Sales et tant d'autres dont les noms ne seraient pas si souvent oubliés si les jugements de l'histoire étaient plus équitables.

Dans le camp opposé, c'est le trouble et le désordre qui accompagnent toujours une révolution. Les Grecs abondent en Italie, surtout depuis la prise de Constantinople, et favorisent l'engouement dont plusieurs sont épris pour l'antiquité païenne; les protestants, de leur côté, jettent l'inquiétude dans les intelligences, et le *libre examen* qu'ils introduisent dans l'étude de la religion, est un titre pompeux donné au scepticisme, loin d'être une conquête de l'esprit humain. Dans ce chaos universel, toutes les idées se heurtent, tous les systèmes

s'entrechoquent; il jaillit cependant plus d'un trait de lumière, et ce travail intellectuel est loin d'être stérile. Il faut l'avouer, pour ne pas encourir le blâme que nous adressons aux adversaires de la Scolastique.

I.

La philosophie chrétienne à l'époque de la Renaissance.

Plusieurs caractères distinguent la philosophie chrétienne de la Renaissance. La langue latine a fait partout de sensibles progrès, et en lisant les grands commentaires sur saint Thomas, on y trouve une imitation de ce style que nous admirons dans la *Somme Théologique*; les textes d'Aristote et de Platon, apportés de Constantinople, l'invention de l'imprimerie, les découvertes dans l'ordre expérimental, les travaux des adversaires de la Scolastique eux-mêmes facilitent les études, permettent d'éclaircir plusieurs difficultés et de résoudre un certain nombre de problèmes; enfin, les principaux traités du Docteur angélique remplacent peu à peu les *Sentences* de Pierre Lombard, et servent de manuels dans les écoles. Nous allons assister à ce développement, d'abord *dans* l'ordre de Saint-Dominique, et ensuite *en dehors* de cet ordre.

1. — La philosophie chrétienne dans l'ordre de Saint-Dominique : Javelli, Barthélemy de Spina, Savonarole, Soto, Silvestre, Cajétan, etc. (1).

La doctrine de saint Thomas fut toujours en grande estime dans la famille dominicaine, et les exceptions que

(1) Cf. Quétif et Échard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I et II.

nous avons signalées, ne furent jamais que des notes discordantes dans l'accord universel. Gilles de Lessines, Bernard de Trilia, Hervé de Nédellec et Jean Capréole commencèrent cette tradition non interrompue, dont nous allons suivre le prolongement à l'époque de la Renaissance (cf. p. 160-165).

L'Italien *Chrysostome Javelli* (1), né en 1488 et mort vers le milieu du XVIe siècle, doit fixer d'abord notre attention, à cause du caractère de ses œuvres et de son enseignement. Il commenta encore Pierre Lombard à l'Université de Bologne; mais il contribua beaucoup à lui substituer soit le texte même du Docteur angélique, soit des manuels composés *ad mentem* S. Thomæ (cf. *Totius phil. comp.*). Il ne négligea ni la Logique ni la Métaphysique; cependant il suivit l'exemple de plusieurs contemporains, et porta surtout son attention sur les points de Morale et de Politique qui occupaient si fortement les esprits (cf. *Dispos. moral.*, *Dispos. civil.*, etc.). Il n'eut rien d'exclusif dans sa méthode, et, après avoir consacré à Platon une partie de ses études, il essaya de le concilier avec Aristote ou saint Thomas. Il le plaçait entre ces deux génies comme la lune entre la terre et le soleil (2).

Les œuvres de Javelli renferment une véritable encyclopédie des sciences philosophiques, et, malgré la part faite aux questions sociales, aucune autre difficulté sérieuse n'a été omise, aucun problème important n'est

(1) Cf. Javellus, *Œuvres: Totius philosophiæ compendium; Institutiones philos. christianæ; Dispositio moralis philos.; Dispositio civilis philos.; Comment. in S. Thomam; Philos. civilis christiana; Epitomata; Quæst. metaphys. ad mentem S. Thomæ; Quæst. natur., etc.*

(2) Voir l'ouvrage publié à Lyon en 1646, sous ce titre : *Javelli philos. et theol. longe eruditissimi, in universam moralem, etc.*

resté sans solution. Quelques Dominicains de la même époque ont laissé des traités spéciaux soit sur la Logique soit sur la Métaphysique. Les faux dialecticiens, les sophistes et les sceptiques se multipliaient de jour en jour; il fallait ramener les esprits à l'étude d'une Logique à la fois claire et solide. Les disciples de saint Thomas ne faillirent pas à la tâche. *Pierre Olovier, Jean Benedicti*, *Silvestre de Prierio*, *Pierre de Bruxelles* composèrent des traités sur toutes les parties de l'*Organum*. Le provençal Pierre Olovier, qui vécut au XVIe siècle, écrivit l'opuscule *De inventione dialecticæ libellus;* Jean Benedicti, né à Évreux et mort à Langres en 1572, laissa les *Introductiones dialecticæ*, qui sont le fruit de sa longue expérience et de son enseignement à la Sorbonne; le Piémontais Silvestre de Prierio, antagoniste de Luther, et maître du sacré Palais, recueillit les *Textus dialecticæ* pendant qu'il enseignait à Bologne et à Padoue; Pierre de Bruxelles, ou Pierre Crochard, l'un des plus brillants professeurs de l'Université de Paris, résuma les règles du raisonnement dans le *Summularium artis dialecticæ* (1).

Une autre question qui est à la fois du domaine de la théologie et de la philosophie, préoccupait l'Eglise, surtout depuis l'apparition du protestantisme : on se demandait quelle est la valeur du témoignage ou de la tradition divine et humaine, écrite et orale? Un des maîtres de l'Université de Padoue, Albert Paschalée, que Paul III nomma évêque en 1587, montra dans le *De optimo philosophorum genere* la supériorité de l'Écriture sainte sur la philosophie et la nécessité de la révélation. De

(1) Pierre de Bruxelles a laissé, outre le *Summularium*, des commentaires sur le *De ente et essentia*, sur le VIIIe livre de la *Physique* et le IIIe livre de l'*Ame*.

leur côté, deux illustres docteurs de l'Université de *Salamanque*, *François de Victoria* et *Melchior Cano*, l'auteur des *Lieux théologiques*, accordèrent une large part à la critique historique et à l'étude des siècles passés.

Enfin, au milieu de cette renaissance païenne, on vit apparaître les erreurs des philosophes arabes sur les dogmes les plus fondamentaux de la Métaphysique. *Padoue*, alors si célèbre, devint le principal foyer de l'*Averroïsme*, comme le fait observer M. Renan (*Aver. et l'Averroïs.*); mais ce fut au sein même de cette Académie que l'impiété se vit attaquer avec le plus de vigueur. Outre Silvestre de Prierio et Albert Paschalée, il faut nommer le savant *Barthélemy de Spina* (1). Il était natif de Pise, et avait enseigné avec distinction dans les couvents de Bologne et de Vérone; il attira l'attention du sénat de Venise qui le nomma professeur de Théologie à l'Université de Padoue ; plus tard, il reçut de Paul III la dignité de maître du sacré Palais, et, à l'époque du concile de Trente, il occupa une des premières places dans les commissions préparatoires. Ses ouvrages, qui forment la matière de trois volumes in-folio, renferment la réfutation des erreurs de Pomponace et de Nifo sur l'*Ame* et sur *Dieu* (2).

La lutte était vive, surtout en Italie, et partout les enfants de saint Dominique se trouvaient sur la brèche. Deux des théologiens les plus estimés du concile de Trente, *François Romée*, de Castiglione en Toscane, et le Florentin *Jacques Naclante*, professeur au collège

(1) M. Renan, dans *Averroès et l'Averroïsme,* exagère l'influence de la Philosophie arabe à l'Université de Padoue.

(2) Cf. *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animæ; Quæstiones de informatione animæ intellectivæ; Quæstiones de Deo.*

Saint-Thomas de la Minerve, se joignirent à Barthélemy de Spina : le premier démontra l'immortalité de l'âme d'après les lumières de la foi et de la raison, et composa dans ce but le *Brevis deductio ad animæ immortalitatem christiane et peripatetice ostendendam;* le deuxième, dont Pallavicini a fait l'éloge, a exercé la fécondité de sa plume sur la plupart des hautes questions de la Métaphysique (1). A Naples, un des professeurs les plus renommés, *Antoine Martina* ou *Marrapha*, écrivit son *Opus de anima* pour fournir aux philosophes, aux théologiens et aux prédicateurs les diverses preuves qui démontrent la nature, l'origine et la destinée de l'âme humaine. L'inquisiteur *Barthélemy Fumus*, de Plaisance, *Jérôme de Formariis*, évêque de Belcastre, et trois savants religieux du couvent de Bologne, *Thomas Badia*, *Isidore de Isolamo* et *Vincent Colzado* prirent aussi une part active aux discussions philosophiques de leur époque, et composèrent des ouvrages pour réfuter les Averroïstes spécialement sur l'origine du monde et l'immortalité de l'âme (2). L'Académie de médecine de Padoue ne ren-

(1) Les œuvres de Jacques Naclante sont intitulées : *De Immort. anim.; De Origine contingent.; De Infinitate primi motoris in* VIII *Physic.; Theoremat. metaphys.; De Divina meterial. et contingent. cognitione; De Præst. intellect. super volunt.; De Natura et propriet. boni; De Unione formæ materiæ dispositæ : Theoremat. naturæ; De Anima animalis perfecti.*

(2) Isidore de Isolamo : *De mundi æternitate contra Averrois.; De Velocitate motuum; De Immortalit. humani animi; De Futura mundi mutatione.* — Barthélemy Fumus : *Philotea, opus immortalis animæ continens dignitatem.* — Jérôme de Formariis : *Tract. aureus de immort. animæ et examen disputationis inter Pomponatium et Nyphum.* — Thomas Badia, créé cardinal en 1542 : *De Immort. animæ; De Modo quo anima informat corpus; Quæst. De Anima; De Intensione formarum; De analogia entis et de pluralit. intelligent* Cf. Quétif-Echard.

contra pas de plus terribles adversaires; cependant plusieurs historiens, comme MM. Renan et Fouillée, n'ont pas même soupçonné leur existence.

D'autres membres de la famille dominicaine se livraient à des combats d'un genre bien différent. *Jérôme Savonarole* ne se contenta pas de discuter comme Javelli sur la Morale et la Politique; il voulut appliquer son système au gouvernement de Florence (1). Il naquit en 1452, d'une famille noble de Ferrare; il entra chez les Dominicains à l'âge de 22 ans, et s'adonna au ministère de la prédication évangélique; l'austérité de sa vie, la hardiesse avec laquelle il s'élevait contre les vices, le ton prophétique de sa voix et la bouillante ardeur de son zèle lui acquirent une grande célébrité; par malheur, il ne sut pas se maintenir dans les bornes de la modération, il devint chef de parti et s'abaissa souvent au rôle de tribun populaire; à sa parole, Florence se révolta contre les Médicis, et pendant trois ans il gouverna cette cité dont la puissance était alors si redoutable; il tenta d'y établir le règne de Jésus-Christ, avec la réforme des mœurs, l'oubli des querelles passées, la paix générale et la réconciliation entre tous les citoyens (2); mais la faveur populaire fit place à la haine, ses révélations et ses prophéties furent traitées d'impostures, Alexandre VI l'excommunia et la seigneurie de Florence le condamna au dernier supplice. Il fut exécuté le 23 mai 1498, après avoir récité le Symbole des Apôtres.

(1) Cf. Savonarole, *Œuvres;* M. Perrens, *Jérôme Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits;* Ch. Jourdain, *la Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 240; Touron, *Hommes illustres*, t. III, p. 569; Quétif-Echard. *Script. Ord. Prædic.*; Jean-François Pic de la Mirandole, *Vie de J. Savonarole;* Marsile Ficin; Flaminius.

(2) Cf. *Sermons* de J. Savonarole et *Abrégé des révélations*.

Savonarole a de grandes qualités et de grands défauts, des élans sublimes et des défaillances lamentables; homme d'action, il ne sait pas combattre sous l'étendard de la sainte obéissance; chef de parti, il excelle à remuer les masses, mais il est incapable de les gouverner. Il ne faut pas s'étonner s'il est l'objet des éloges les plus enthousiastes et des blâmes les plus sévères. Le bruit qui s'est fait autour de sa personne, a empêché plusieurs historiens de discerner le mérite philosophique de ses ouvrages, en particulier du *Triomphe de la Croix* et du *Gouvernement de Florence* (1). Nous y trouvons des saillies contre l'Aristotélisme et la Scolastique; mais, il est facile de voir que l'auteur est *ennemi* de la renaissance païenne et que l'Ange de l'école est son premier *maître :* « Le fond, comme l'observe M. Jourdain, est tiré d'Aristote et de saint Thomas; mais la forme appartient en propre à Savonarole, que son impétueuse imagination entraîne souvent très loin de ses modèles (t. II, p. 241). » Le *Triomphe de la Croix* et le *Gouvernement de Florence* rappellent la *Somme contre les Gentils* et le *De regimine principum* modifiés d'après les circonstances, altérés et même falsifiés sur un certain nombre de points.

Le *Triumphus Crucis* qui semble, d'après le titre, un livre de haute mysticité, est la démonstration *rationnelle* du christianisme contre les impies, les juifs et les mahométans. La méthode est nettement indiquée en tête du premier chapitre : c'est la marche lente de l'esprit qui s'élève du visible à l'Invisible, du fini à l'Infini, de la créature au Créateur : « Oportet autem nos ad cognitionem *invisibilium per visibilia* devenire, *omnis* enim *nostra cognitio*

(1) *Triumphus Crucis*. Florentiæ, 1497; *Trattati circa il reggimento e governo della citta di Firenze*, 1498.

incipit a sensu, sensus vero ea solum, quæ extrinsecus sunt accidentia, cognoscit : intellectus autem subtilitate sua rerum substantiam penetrat. Quarum consideratione ad cognitionem *immaterialium* et invisibilium rerum elevatur. Dum enim *substantiam* et *proprietates*, *ordinem*, *causas* et *motum* rerum visibilium speculatur, per hæc in substantiarum separatarum, et Dei notionem quodammodo manuducitur et sublimatur (1). » Telle est, en résumé, toute l'économie de la méthode scolastique.

Savonarole semble contredire l'Ange de l'École, pour les principes politiques; cependant si nous distinguons en lui le philosophe de l'homme de parti, l'opposition disparaît : en théorie, le moine dominicain enseigne, après saint Thomas, que le gouvernement d'un seul se rapproche le plus du gouvernement divin; dans la pratique, il est vrai, le tribun populaire incline vers la démocratie, mais il en donne pour raison la perversité des habitants de Florence : « S'ils avaient un roi, dit-il, ou ils le feraient périr, ou ils l'obligeraient à usurper la tyrannie pour se défendre (2). »

Des esprits plus paisibles et plus sûrs travaillaient à répandre le texte même de saint Thomas : *Manrique* préparait l'édition que Pie V devait faire publier à Rome, en 1570 (cf. p. 70); *Pierre de Bergame*, « illustre par sa doctrine et recommandable par sa vertu (3), » faisait une table générale de toutes les œuvres du Docteur angélique. D'autres enfin commentaient les principaux traités d'Aristote et de saint Thomas, pour éclaircir les passages

(1) Cf. *Hieronymi Savonarolæ Ferrariensis Triomphus Crucis, sive De veritate Fidei.* c. I, Lugduni Batavarum, 1633.

(2) Cf. Ch. Jourdain, c. II, p. 247.

(3) Cf. A. Touron, t. III, p. 529.

difficiles, développer les questions importantes et répondre aux objections des adversaires (1). De ce nombre étaient *Dominique Soto, François Silvestre de Ferrare* et *Thomas Vio*, ou le *cardinal Cajétan*. Les travaux de ces deux derniers sont en telle estime dans l'École, que Léon XIII a donné ordre de les éditer avec les œuvres de saint Thomas (2).

Dominique Soto, confesseur de Charles-Quint et l'un des théologiens les plus distingués du concile de Trente, vécut de 1494 à 1560 (3). Il était fils d'un jardinier de Ségovie, et, dans sa jeunesse, il avait rempli les fonctions de sacristain. Il fit ses études dans les universités d'Alcala et de Paris, sous la direction de trois maîtres expérimentés, Thomas de Villeneuve, Louis et Antoine Coronel; il s'acquit ensuite une brillante réputation soit dans les chaires d'Alcala et de Salamanque, soit à la cour de l'empereur Charles-Quint. C'est à Salamanque qu'il termina sa carrière, après avoir refusé le siège épiscopal de Ségovie.

Un vieux proverbe espagnol disait qu'on savait tout, quand on savait Soto (4). En effet, les ouvrages du savant dominicain ne sont pas seulement d'une lecture facile et d'une doctrine irréprochable; ils embrassent la plupart

(1) « Saint Thomas fournit à plus de quarante écrivains la matière de volumineux commentaires, tables ou abrégés de ses principaux ouvrages. » Ch. Jourdain, t. II, p. 248.

(2) « Conjunctim vero edendas curabimus clarissimorum ejus interpretum, ut Thomæ de Vio Cardinalis *Cajetani* et *Ferrariensis*, lucubrationes, per quas, tamquam per uberes rivulos tanti viri doctrina decurrit. » Leo XIII, 15 octobris, an. 1879.

(3) Cf. Dominique Soto, *Œuvres;* A. Touron, *Hommes illustres*, t. IV, p. 205.

(4) *Bibl. Hisp.*, t. I, p. 257, col. 2.

des questions qui intéressent les sciences divines et humaines (1). Les plus précieux pour la philosophie sont les *Commentaires* sur Aristote. L'auteur y prend à parti les défenseurs du *nominalisme*, qu'il a déjà combattu dans son enseignement public. Touron nous fournit sur ce point des détails importants : Soto, dit-il, bannit « les opinions des *Nominaux* de l'université d'Alcala et de celle de Salamanque (p. 206). » Le même historien ajoute : « Les premiers ouvrages de notre auteur furent des *Commentaires* sur la plupart des livres d'Aristote. Nous avons déjà remarqué que les universités d'Alcala et de Salamanque se servirent de ces *Commentaires* pour bannir de leurs écoles les opinions, ou les fables des *Nominaux* (p. 215). » L'Espagne ressentit moins le contre-coup de la prise de Constantinople que l'Italie et le midi de la France; elle eut moins de peine à résister aux envahissements de la renaissance païenne; aussi continua-t-elle dans ses écoles les luttes pacifiques du moyen âge.

François Silvestre naquit en 1474 dans la ville de Ferrare, d'où lui est venu le nom de *Ferrariensis* (2). Des liens étroits le rattachent à notre pays. Il fut nommé maître général des provinces *françaises*, et ce fut dans l'exercice de cette charge qu'il mourut à Rennes, en 1528. Il a laissé un *Commentaire* sur la *Somme contre les Gentils*, des *Annotations* sur les *Derniers analytiques*, et des *Questions* très-détaillées sur le VIIIe livre de la *Physique* et le IIIe livre de l'*Ame*. Cette dernière partie des

(1) Voir en particulier le traité *du Droit et de la Justice* et les *Commentaires* sur Aristote. Cf. A. Touron, p. 215.

(2) Cf. F. Silvestre de Ferrare, *Œuvres;* Quétif-Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. II.

œuvres d'Aristote et de saint Thomas contient, on le sait, les questions du premier moteur et de l'intellect actif; l'application que Soto, Ferrare et tant d'autres y apportent, nous montre que la Renaissance agitait de nouveau les grands problèmes dont le moyen âge s'était occupé.

Les champions de la saine philosophie que nous venons de citer, n'égalèrent ni pour le talent, ni pour la science le célèbre *Thomas de Vio*, connu sous le nom de cardinal *Cajétan* (1). La ville de Gaëte, au royaume de Naples, fut le berceau de son enfance. Il naquit en 1469, entra dès sa jeunesse chez les Dominicains et fit de brillantes études à Naples et à Bologne; il enseigna ensuite avec éclat dans plusieurs villes d'Italie, spécialement à *Padoue*. Il mourut en 1534. Il avait été général de son Ordre, archevêque, cardinal, légat apostolique en Allemagne et en Hongrie; plusieurs papes l'avaient honoré de leur confiance et s'étaient servis de ses conseils dans des affaires épineuses.

Cajétan était d'une petite stature et d'une physionomie peu agréable; mais il rachetait ces défauts par les éminentes qualités de son esprit. Sa mémoire était fidèle, son coup d'œil sûr, son jugement droit; il unissait à une grande pénétration une application constante au travail; aussi devint-il l'une des lumières de l'Église, et mérita-t-il d'être appelé un autre Thomas (2). Il excellait dans l'art si difficile de la dispute, et il se mesura avantageusement avec Luther et Pic de la Mirandole. Il composa un

(1) Cf. Cajétan, *Œuvres;* J.-B. Flavius, *Vie de Cajétan;* Quétif-Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. II; P. A. Touron, *Hommes illustres*, t. IV, p. 1; Ch. Jourdain, *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 249.

(2) « Hic ille est alter Thomas, ingeniorum extrema linea, doctorum virorum miraculum. » Ughelli, *Italia sacra*, t. I, p. 544.

grand nombre d'ouvrages, malgré ses occupations incessantes, et il put approfondir les sujets les plus élevés. La Théologie et la Philosophie lui doivent le plus remarquable de tous les *Commentaires* sur la *Somme* de saint Thomas. Il a également commenté le *De ente et essentia* et plusieurs autres opuscules du Docteur angélique, l'*Isagoge* de Porphyre, les *Derniers analytiques*, les *Catégories*, la *Physique* et le IIIe livre de l'*Ame*. Ce dernier travail nous montre que le professeur de Padoue ne resta pas étranger aux graves débats que nous avons plus d'une fois signalés; du reste, un passage de Touron ne nous laisse aucun doute sur ce point : Thomas Vio, dit ce biographe, attaqua « certains philosophes, qui enseignaient que notre âme n'était pas immortelle; et qu'il n'y en avait qu'une seule, et la même dans tous les hommes; ancienne erreur, souvent renouvelée, et toujours proscrite par l'Église; aussi n'a-t-elle été jamais soutenue que par des gens sans religion, et dont la corruption du cœur égalait les ténèbres de l'esprit (cf. t. IV, p. 6). »

Les *Commentaires* de Cajétan, qui sont à la fois méthodiques, clairs et concis, ramenèrent à l'étude de saint Thomas un certain nombre d'esprits, qui « *sommeillaient en Italie*, » ou ne savaient pas se prémunir contre les appâts de la nouveauté (1).

Une autre cause contribua puissamment à mettre en relief le nom du Docteur angélique et à inspirer de l'estime pour sa doctrine. Les Pères du *Concile de Trente* placè-

(1) « Quanquam propositum meum fuerit, super libros de anima cœpta perficere, antequam novum hoc opus aggrederer : magis tamen debitum arbitratus sum prosequi commentationes super Summam divi Thomæ. Tum quia hoc est directe ea, quæ ad salutis viam spectant docere. Tum quia doctrina hæc in *Italia satis dormit.* » *In* 1^am^ 2^æ^ *Sum. Theol.*, Antverpiæ, 15`6.

rent la *Somme Théologique* à côté des saintes Écritures et montrèrent par là le prix qu'ils attachaient aux décisions de saint Thomas. Ces triomphes n'empêchèrent pas les écoles rivales de compter des disciples et de soutenir librement leurs opinions; les Scotistes, en particulier, furent toujours nombreux, et, du XIVe au XVIIIe siècle, ils eurent à leur tête des hommes de valeur, comme François de Mayronis, Antoine Andréa (cf. p. 215), J. Wassalis, Pierre Tartaret, Poncius, Boyvin, Frassen et Thomas de Charmes; à l'époque de la Renaissance, plusieurs d'entre eux se mesurèrent avec les Dominicains, surtout avec Savonarole et *Dominique de Flandre* (1).

II. — La Philosophie chrétienne en dehors de l'Ordre de Saint-Dominique. — Université de Coïmbre. — Tolet. — Suarez. — Saint François de Sales.

Les autres familles religieuses et le clergé séculier fournissaient aux Dominicains de puissants auxiliaires. En première ligne figuraient les Jésuites : « La chrétienté, dit M. Jourdain, voyait s'élever un ordre puissant qui promettait au thomisme de nouveaux et fervents disciples, même en philosophie. En 1534, Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus, approuvée quatre ans après par le pape Paul III, et parmi les règles du nouvel institut, il inscrit l'obligation de suivre en théologie la doctrine de l'Ange de l'École. Cet ordre de leur fondateur fut pour les Jésuites une loi inflexible qui décida leur direction philosophique. Dans tous leurs collèges, fréquentés par une nombreuse jeunesse, le

(1) Dominique de Flandre, qui florissait à Bologne vers 1500, composa un *Commentaire* sur la *Métaphysique* d'Aristote. Venise, 1490.

thomisme fut seul enseigné, et chacun regarda comme un devoir de conscience d'en propager les principes (1). » Cependant les fils de saint Ignace ne suivirent pas tous avec la même fidélité le guide que leur sage fondateur avait choisi : il y eut parmi eux des thomistes plus *purs* et des thomistes plus *mitigés;* les docteurs de *Coïmbre*, par exemple, s'attachèrent ordinairement à rendre avec exactitude la pensée d'Aristote et du Docteur angélique, *Suarez* et ses disciples usèrent plus largement de cette liberté que l'Église a toujours laissée à ses enfants, et dans un certain nombre de questions accessoires ils s'éloignèrent de l'enseignement traditionnel pour se rapprocher de Duns Scot (2). Le clergé séculier eut aussi ses philosophes chrétiens. Le plus illustre de tous fut l'évêque de Genève, *saint François de Sales.*

Université de Coïmbre (3). — Les Jésuites de Coïmbre, comme plus tard les Carmes d'*Alcala* et de *Salamanque*, jouirent d'une grande réputation dans le monde entier. Ils avaient ouvert leur collège en 1542, et quelques années leur avaient suffi pour mériter la confiance universelle, attirer à leurs leçons plus de deux mille jeunes

(1) *Philos. de S. Thomas*, t. II, p. 254-255. — Cf. *Constitutions* de S. Ignace, p. IV, c. XIV, 2; Encycl. *Æterni Patris :* « Omnes prope conditores et legiferos Ordinum religiosorum jussisse constat sodales suos doctrinis S. Thomæ studere.... » — P. Touron, *Vie de S. Thomas*, p. 575, etc.

(2) « De S. Thoma numquam non loquatur honorifice; libentibus illum animis, cum oporteat, sequendo; aut reverenter ac gravate si quando minus placeat, deserendo. » *Ratio atque institutio studiorum S. J.*, an. 1876, p. 52-53.

(3) Cf. *Collegii Conimbricensis Commentaria;* A. Franco, *Annales de la Société de Jésus en Portugal;* Fonseca; Goës; Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus;* Ch. Jourdain; Barthélemy Saint-Hilaire, *Diction. des sciences philos.*

gens et remplacer l'Université laïque. Depuis cette époque jusqu'à l'année 1726, ils ont publié, de concert avec l'école d'*Evora*, vingt-deux ouvrages qui embrassent toutes les parties de la Philosophie scolastique. Les plus importants sont le *Cours de Philosophie générale*, d'Emmanuel Goës, et les commentaires de Fonseca, sur l'*Introduction* de Porphyre et la *Métaphysique* d'Aristote (1).

M. Barthélemy Saint-Hilaire n'hésite pas à placer les Coïmbrois parmi les meilleurs interprètes du Stagirite et du saint Docteur; mais il leur refuse à peu près toute originalité (*Dictionn.*, p. 285). Ce jugement n'est pas d'une complète exactitude; il est faux surtout que les Jésuites portugais soient « *uniquement* fidèles aux traditions péripatéticiennes. » Si on veut saisir leur véritable caractère et savoir en quelle mesure ils ont travaillé au développement de la Scolastique, il faut discerner dans leurs ouvrages la perfection de la *méthode*, la sûreté de la *critique*, la correction du *style* et la liberté des *opinions*.

La *méthode* des docteurs d'Evora et de Coïmbre est d'une précision logique remarquable; les divisions, soit générales, soit spéciales, sont nettement déterminées; les questions occupent la place qui leur convient, et sont enchaînées dans un ordre rigoureux. Fonseca et Goës imitent les philosophes dominicains de Salamanque (p. 242) : ils exposent les différents systèmes avec une scrupuleuse fidélité, et le *choix* qu'ils font montre ordinairement de la sagacité et de la prudence. Ils sont à la fois historiens, philosophes et critiques. Leur *style* est correct et dégagé des expressions trop techniques, autant du moins que les sujets le permettent; il manque parfois de concision.

(1) Voir les éditions de Cologne, de Mayence et de Lyon.

Au point de vue *doctrinal,* les Coïmbrois s'écartent moins que Suarez de la véritable École; cependant ils émettent plusieurs opinions personnelles, et même, sur un certain nombre de points, ils contredisent Aristote et le Docteur angélique. M. Barthélemy Saint-Hilaire l'aurait facilement constaté, s'il avait étudié sérieusement leurs ouvrages, au lieu de compulser avec tant de soin et de complaisance les *Mémoires* de Pombal contre la Compagnie de Jésus (*Dictionn.*, p. 284). Signalons quelques-unes de ces divergences. La *matière,* est-il dit, dans le premier livre de la *Physique,* peut exister sans la *forme* substantielle, en vertu de la puissance divine (1). L'intellect, comme l'enseignent Durand de Saint-Pourçain et Guillaume d'Ockam, saisit le *singulier* avant l'*universel* (2); le verbe de l'âme ne diffère pas de l'acte même de la connaissance, et il n'est pas certain qu'une « espèce » ou image soit nécessaire pour représenter en nous les substances immatérielles (*De Anim.*, l. III). L'acte de l'intelligence ne précède pas nécessairement l'acte de la volonté, et l'exercice du libre arbitre ne suppose pas un dernier jugement pratique; bien plus, la simple appréhension suffit peut-être pour nous montrer si une chose est bonne ou mauvaise (*Ibid.*, l. III). Nous ne saurions agir sans le concours de Dieu; mais ce concours n'est pas efficace de sa nature (3).

Si les philosophes coïmbrois se sont plus d'une fois séparés du Docteur angélique dans les questions libres, ils

(1) « Asserendum (est) posse materiam divina virtute sine omni forma substantiali consistere. » *In I Physic.*, c. IX, q. 6, a. 3.

(2) « Concluditur singularia *prius* faciliusque a nobis *intelligi* quam universalia. » *Ibid.*, l. I, c. I, q. 4, a. 2. — Cf. *De Anima,* l. III, c. 8.

(3) Cf. *In II Physic.*, c. VII, q. 13 : « Utrumne Deus aliqua prævia motione causas secundas ad agendum excitet? »

ont complété Aristote sur un bon nombre de points essentiels, notamment en Psychologie (1). Il faut donc, pour être juste, leur reconnaître un mérite personnel.

Tolet. — Pendant que la Scolastique progressait en Portugal, *Tolet* l'enseignait à *Rome* et *Lessius* à *Douai* et à *Louvain.* Ils appartenaient à la Compagnie de Jésus. Le cardinal *Tolet*, que Dominique Soto regardait comme l'un de ses élèves les plus brillants et appelait un prodige d'esprit, naquit dans la ville de Cordoue, en 1532, et mourut en 1596, après avoir mérité la faveur de plusieurs papes et rempli des charges importantes pour les intérêts de l'Eglise. *Lessius*, né à Brechtan, près d'Anvers, en 1554, professa la Philosophie à Douai et la Théologie à Louvain. Il mourut en 1623. Tolet a commenté plusieurs ouvrages d'Aristote, spécialement la *Physique* et le *De Anima* (2). D'après quelques historiens, il serait moins fidèle interprète de saint Thomas que les philosophes d'Evora et de Coïmbre. Il s'attache parfois, au contraire, à suivre l'Ange de l'École avec une docilité que l'on ne rencontre pas toujours dans les œuvres de Fonseca et de Goës. Sa méthode et ses procédés, en particulier, sont ceux de la *Somme Théologique* : il expose les objections des adversaires, résume les diverses opinions, se prononce pour celle qui lui paraît certaine ou probable, et répond brièvement à chaque difficulté. S'il incline ordinairement du côté de saint Thomas, il le fait par conviction, et non pour obéir à un ordre supérieur. Aussi, ne craint-il pas d'énoncer au besoin ses opinions personnelles : il corrige et complète Aristote (cf. *De Anima* et

(1) Voir les questions de l'immortalité, dans le *De Anima.*

(2) Cf. *D. Francisci Toleti., S. J., Comment. cum Quæst. in Arist. libros de Anima.*

Physic.), s'éloigne de temps en temps de l'école dominicaine, rejette les preuves de saint Thomas qui ne lui semblent pas évidentes, et en propose de nouvelles. Un exemple nous fera mieux comprendre la part que plusieurs philosophes chrétiens de la Renaissance attribuaient à la saine critique et au libre usage de nos facultés.

Tolet enseigne, avec les Jésuites de Coïmbre, la grande thèse de saint Thomas, sur la distinction *réelle* de la substance et des facultés (1); mais il n'admet pas la preuve du Docteur angélique; à savoir : la puissance et l'acte appartiennent au même genre, et si l'âme agissait immédiatement en vertu de son essence, elle serait toujours et nécessairement en acte. A cette preuve, Tolet substitue d'autres arguments, qu'il croit plus péremptoires. Selon lui, un seul et même principe ne peut produire des effets spécifiquement distincts, sans le concours de plusieurs puissances; de plus, nos facultés peuvent se séparer : ainsi, la vue existe parfois sans l'ouïe, le goût sans l'odorat.

Lessius mérite une place dans l'histoire de la Philosophie, à cause de ses *Opuscula varia* (2). Le plus important, intitulé *De perfectionibus divinis*, contient d'assez longs détails sur la fameuse question du *concours*. L'auteur est moliniste : il admet un concours *général*, *concomitant*, en vertu duquel Dieu exerce une influence directe sur l'effet des causes secondes, et non pas sur les causes elles-mêmes (l. XI, c. 4); les décrets divins, selon lui, sont par leur nature conditionnels et inefficaces : ils deviennent absolus par la prévision des actes libres

(1) Cf. *In II de Anima*, c. 4, text. 50, q. 9 et 10.

(2) Cf. *Leonardi Lessii, S. J., Opuscula varia.* Lugduni, 1651.

de notre volonté (*Ibid.*, c. 5). Dans l'opuscule, *De Summo bono* (l. II, c. 5), il déclare que la vision de Dieu ne constitue pas à elle seule la raison formelle de la béatitude, mais qu'il faut y ajouter l'amour et la joie (*Ibid.*). En résumé, Lessius est moins thomiste que Fonseca, Goës et Tolet; il l'est autant que Vasquez et Suarez.

Plusieurs autres membres de la Société de Jésus, par exemple *Bellarmin* et *Vasquez*, déployèrent un zèle ardent pour la défense de la vérité. Leurs noms, comme celui de Lessius, appartiennent surtout à la Théologie; cependant la Philosophie ne leur est pas étrangère. Le cardinal Bellarmin (1542-1621), le modèle des controversistes et l'invincible champion de l'Église romaine, a laissé, sous le titre de *De ascensu mentis ad Deum*, un traité de Théodicée d'une profondeur et d'une solidité remarquables. Il avait professé à Louvain, avant d'occuper à Rome la chaire que Grégoire XIII lui assigna. Vasquez (1551-1604), appelé l'Augustin de l'Espagne et la lumière de la Théologie, a discuté toutes les grandes questions de la philosophie dans ses *Disquisitiones Metaphysicæ* et ses *Commentaires* ou *Disputes* sur la *Somme* de saint Thomas (1). Il enseigna dans les Universités d'Alcala et de Rome, et il s'acquit une renommée que Suarez lui-même eut peine à surpasser. Quelques-unes de ses propositions atteignent une hardiesse voisine de la témérité; il brille plus par l'éclat de l'intelligence que par la rectitude du jugement; son style est assez souvent diffus et sa pensée ne se dégage pas toujours avec la netteté désirable. Il lui manque plusieurs qualités pour être le chef d'une école. Cet honneur est réservé à un autre enfant de saint Ignace.

(1) Cf. Bellarmin, *Œuvres : Controverses*, Paris, 4 in-folio; autres ouvrages, Cologne, 3 in-folio. — Vasquez, *Œuvres*, Lyon, 10 in-folio.

Suarez : École thomiste mitigée (1). — La Renaissance n'eut pas d'homme plus érudit que François Suarez. Ce que les Vincent de Beauvais ont été au XIIIe siècle, celui-ci le fut au XVIe, et l'auteur de sa biographie a pu débuter par cette phrase élogieuse : « Adeo longe, lateque P. Francisci Soarii nomen, et fama percrebuit ; adeo nota multorum voluminum, quæ feliciter edidit, monumenta ; ut supervacaneum pene sit brevibus pagellis includere nomen, quod per orbem extenditur universum. » Il naquit à Grenade, en 1548, et mourut à Lisbonne, le 25 septembre 1617. Il fut contemporain de la plupart des philosophes dont nous avons parlé ; pendant qu'il enseignait dans les universités de Ségovie, de Valladolid, de Rome, d'Alcala, de Salamanque et de Coïmbre, Soto, François Silvestre et Cajétan, Tolet, Lessius et Vasquez travaillaient comme lui au triomphe de la vérité ; l'école de Padoue, de son côté, déployait une grande activité pour répandre ses erreurs ; il fut témoin des luttes qui ensanglantèrent la dernière période du siècle de Léon X, et il vit poindre l'aurore du siècle de Louis XIV ; quand il descendit dans la tombe, Bacon et Descartes avaient déjà fourni une partie de leur carrière. Il joignait à la rectitude du jugement une mémoire toujours fidèle, et la sagacité de son esprit était telle, qu'il semblait se jouer au milieu des difficultés les plus inextricables ; son infatigable ardeur pour le travail n'avait d'égale que son assiduité à la prière ; aussi malgré les épreuves auxquelles il fut soumis à son début, fit-il de rapides progrès dans la science et la piété. Il termina sa belle et

(1) Cf. Suarez, *Œuvres*, Lyon, Mayence et Venise, 23 in-folio ; Ignace Deschamps, *Vie de Suarez* écrite en latin ; Allegambe, *Scriptores S. J.;* Jacques Revius, principal du collège de Leyde, *Suarez repurgatus ;* Feller ; Schrödl.

longue existence en prononçant ces paroles : « Je ne pensais pas qu'il fût si suave, si doux de mourir (cf. I. Deschamps). »

Benoît XIV appelle Suarez le *Doctor eximius* et le considère comme le flambeau de la Théologie (*Synod. diœces.*); on peut dire en même temps qu'il est un excellent *philosophe*. Ses ouvrages, publiés, d'abord à Lyon, à Mayence et à Venise en 23 volumes in-folio (1), contiennent une encyclopédie à peu près complète de toutes les sciences rationnelles qui étaient cultivées à cette époque. Les traités qui nous intéressent plus spécialement sont, les 54 *Disputes* sur la *Métaphysique;* les traités *De Deo uno*, *De Opere sex dierum*, *De Anima*, *De Creatione*, *De Ultimo fine*, *De Voluntario*, *De Bonitate et Malitia*, *De Legibus et de Deo Legislatore;* les quatre opuscules sur le *Concours*, la *Science*, la *Liberté* et la *Justice de Dieu*. Ces ouvrages, écrits en style intelligible, sont le résumé non-seulement des questions agitées dans les écoles, mais aussi des arguments allégués en faveur de chaque opinion. Cette analyse, si précieuse à la fois pour l'histoire de la Philosophie et l'exposé doctrinal des différents systèmes, est suivie d'une solution qui est le plus souvent frappée au coin de la sagesse et de la modération. Seulement, il n'est pas rare que cette solution se fasse trop attendre et qu'elle soit exprimée dans un langage un peu diffus.

Suarez est regardé comme le chef d'une école *mitigée*, qui tient le milieu entre saint Thomas et Duns Scot; en

(1) « Scripta reliquit voluminum monumenta tria, quatuorve supra viginti, partim edita jam, partim edenda; quanta eruditione, quanta doctrina, clamant ipsa, norunt omnes. » *Vita P. Fr. Soarii.* L'auteur de la *Vie de Suarez* signale des « *Commentaria in logicam, aliosque Aristotelis libros.* Tomus unicus edendus. »

effet, s'il s'écarte moins des voies traditionnelles que le Docteur subtil, il est vrai de dire cependant que dans un grand nombre de questions accessoires il rejette soit les conclusions, soit les arguments du Docteur angélique. En d'autres termes, il enseigne les doctrines thomistes dans leur ensemble; mais il y mêle des opinions dont les unes ont déjà cours dans les universités et dont les autres lui sont personnelles; de plus, sa dialectique lui fournit de nouvelles preuves pour la défense des propositions admises dans l'Ecole. En cela surtout consiste son originalité.

Suarez est thomiste dans la question des universaux qui domine toute la *Logique :* l'universel formel, dit-il, est un être de *raison*, il est en *acte* seulement dans l'intellect; toutefois il a un *fondement* dans la nature des choses, il est en *puissance* dans les individus. Il admet aussi la théorie intellectuelle de saint Thomas touchant l'origine de la connaissance; mais il s'en sépare sur trois points d'une importance secondaire : à son avis, l'intellect actif et l'intellect passif ne semblent pas être deux facultés; c'est plutôt une seule et même faculté considérée à deux points de vue différents (cf. *Métaphys.*, disput. XVIII, sect. 7). Il en donne pour raison que le même agent, dans l'ordre intellectuel, peut être actif et passif, produire un acte et le recevoir. Oui, sans doute, s'il s'agit du même acte; mais une seule faculté peut-elle à la fois abstraire « l'espèce intelligible » et être déterminée par cette espèce à l'acte de l'intellection? Albert le Grand et saint Thomas pensent le contraire. Suarez enseigne, en second lieu, que l'intelligence peut connaître *directement* le singulier à l'aide d'une « espèce » ou d'une image particulière, qu'il est apte à produire en lui-même à la vue des objets matériels (*De Anima,* l. IV, c. III). La réponse des thomistes que nous

avons déjà fait connaître (p. 208), nous semble péremptoire : une faculté organique, ou pourvue accidentellement d'un organe, peut seule percevoir directement les objets matériels avec la dimension, la forme extrinsèque et les autres propriétés qui les individualisent. Enfin, Suarez n'est pas d'accord avec saint Thomas sur le rôle de l'image fournie par l'imagination : cette image, dit-il, n'est pas la cause « *matérielle efficiente* » de notre connaissance; sa présence dans l'âme *excite* seulement l'intellect à agir et à produire en lui la ressemblance des objets que nous connaissons (*ibid.*, l. IV, c. II). Cette théorie a pour conséquence fâcheuse de favoriser les philosophes modernes, qui voient dans la sensation une cause purement *occasionnelle*, « (se habet) instar *excitantis* animam, » et regardent l'intellect comme la cause *efficiente totale* de nos idées.

L'*Ontologie* nous offre une particularité remarquable. Le savant jésuite admet entre l'essence *physique* et l'*existence* une distinction *virtuelle*, c'est-à-dire une distinction logique avec un fondement dans les choses, et il rejette la distinction *réelle* et modale des thomistes (*Métaphys.*, disp. XXXI, sect. 6). Il en tire une conclusion facile à deviner : entre l'individu et l'essence, dit-il, il n'y a qu'une entité de raison, qu'une distinction logique; le principe d'*individuation* ne diffère donc pas de l'existence elle-même : par le fait qu'un être existe, il est un individu. L'école thomiste pense le contraire : après avoir soutenu la thèse de la distinction réelle, elle enseigne que le principe d'individuation, pour les substances *composées*, est la *matière* délimitée par la quantité (1).

(1) Voir notre *Philosophia scholastica*, edit. 3ª, t. I, p. 283-286, et p. 351-352.

Signalons en *Cosmologie*, en *Psychologie* et en *Théodicée* les trois principales divergences qui existent entre les thomistes et les suaréziens. D'après ces derniers, du moins si l'on s'en tient à leur langage, la matière première n'est pas un principe essentiellement passif : prise en elle-même, « *metaphysicè*, » elle est composée en quelque sorte d'acte et de puissance, c'est-à-dire, de genre, d'essence et d'existence, de nature et de subsistance incomplètes (*Métaphys.*, disp. XIII, sect. 5). C'est une erreur; du moins à notre avis. La matière est *indéterminée*, et si nous la séparons de tout principe formel, nous ne pouvons la concevoir, sinon comme une simple *potentialité* dénuée de toute note caractéristique. Autrement, son essence métaphysique serait d'être à la fois active et passive, déterminée et indéterminée. Suarez se trompe aussi, croyons-nous, sur les rapports de l'*intelligence* et de la *volonté*. Sous prétexte de sauvegarder intact l'exercice de la liberté, il enseigne que le *dernier jugement* pratique ne meut pas *efficacement* la volonté, mais l'invite seulement à désirer tel ou tel objet, à le rechercher comme son bien (*Métaphys.*, disp. XIX, sect. 6). De plus, dans la question du *concours*, il soutient un système qui nous paraît faux. Comme il lui doit en partie sa réputation, il est bon d'en donner une idée.

Une grave difficulté se pose en Théodicée et en Psychologie : comment accorder la *prescience* de Dieu et son action sur les créatures avec l'exercice de la *liberté* humaine. Les thomistes veulent avant tout conserver l'indépendance et les droits de Dieu; les Jésuites, à l'exemple de *Molina* (1) et de Suarez, s'appliquent sur-

(1) Molina (1535-1601), jésuite espagnol, est l'auteur d'un *Commen-*

tout à défendre nos plus nobles prérogatives. D'après les premiers, la science divine est une vaste *synthèse*, et le concours a en lui-même son *efficacité :* tout part de Dieu pour aboutir à l'homme ; cependant l'action de la Cause première est mesurée avec tant de sagesse, que la liberté des créatures raisonnables ne souffre aucune atteinte (1). Pour les seconds, la science de Dieu semble dépendre en partie des causes secondes, et l'efficacité de ses décrets est subordonnée aux libres déterminations de la liberté humaine. Le concours ne *précède* pas nos actes, il les accompagne : il est « *concomitant;* » il n'est pas *spécial* pour chaque action, il est *général* et *indéterminé :* nous pouvons, sous l'influence du *même* concours, agir ou ne pas agir, faire tel acte ou tel autre acte ; la Cause première ne marche pas toujours devant, selon l'énergique expression de Bossuet (*Traité du libre arb.*, c. VIII), elle attend plutôt que les causes secondes prennent l'initiative : « Expectando tamen, ut sic dicam, influxum creatæ voluntatis; non quia non posset ipse aliter illum actum efficere, sed quia vult sese nostræ voluntati ita accommodare, ut ejus non lædat libertatem (2). » Ces questions délicates sont librement controversées dans l'école, et il n'est pas permis de jeter l'anathème aux partisans de Molina et de Suarez ; mais les thomistes leur opposent des raisons auxquelles ils ne répondent

taire sur la Somme de S. Thomas et de deux traités intitulés *: De liberi arbitrii cum gratiæ donis concordia, De justitia et jure.*

(1) Voir notre *Philosophia scholastica,* edit. 3a, t. II, p. 293-298 et p. 323-327.

(2) Suarez, Opuscul. *De concursu, motione et auxilio Dei,* l. I, c. XIV, n. 5. Cf. *ibidem,* c. VI et VII; *Metaphys.*, disp. XXII, De prima causa, et alia ejus actione, quæ est cooperatio, seu concursus cum causis secundis.

pas d'une manière victorieuse. Si Dieu attend notre détermination pour la « connaître » et y « coopérer, » sa science dépend donc en partie des causes secondes; il reçoit donc quelque chose de sa créature; il y a donc au moins un acte qui échappe à son influence, à savoir : la *détermination* des causes libres. Ce n'est pas Dieu qui la produit de concert avec la créature, puisqu'il l'attend pour la connaître et y coopérer : « Voluntas et potentia Dei... est quasi indifferens et expectans, ut juxta usum liberum voluntatis, ita illi *cooperetur* (*Métaphys.*, disp. XXII, sect. 4, n. 34). »

La *Morale* et la *Politique* de Suarez se ressentent de la part un peu trop large qu'il accorde à la volonté et des tendances qu'il manifeste, sur ce point, pour les opinions de Duns Scot. La loi, dit-il, suppose deux conditions préliminaires : l'obligation pour le législateur de se proposer le bien général comme but et d'examiner les moyens les plus convenables pour procurer ce bien à ses sujets. Il doit ensuite, par un acte formel, décréter que telle loi convient à la société dont il a le gouvernement; il faut enfin que sa volonté intervienne, accepte et sanctionne ce que l'intelligence a proposé (*De legibus*, l. I, c. IV, n. 6 et 7). Mais il n'est pas nécessaire, comme pensent les thomistes, d'ajouter à ces actes une *promulgation* au moins *interne*, un « *dictamen* » de la raison qui tende, de sa nature, à faire connaître la loi et à la rendre obligatoire (*ibid.*, n. 10, 11 et 12). S'agit-il maintenant de déterminer lequel de ces actes constitue l'*essence* même de la loi, nous nous trouvons en présence de deux opinions extrêmes : saint Thomas se prononce en faveur de l'intelligence; Scot, en faveur de la volonté. Suarez tient-il le milieu et demande-t-il à la fois un acte d'intelligence et un acte de volonté? Plusieurs

le croient. A notre avis, il n'est qu'un scotiste déguisé. Il fait dériver de la volonté *toute la force obligatoire* de la loi ; or, c'est évidemment l'acte d'où découle l'obligation, qui constitue l'essence même de loi. D'autre part, il nie énergiquement la nécessité, l'existence et la possibilité de cet acte interne, qui, au sens des thomistes, « *intime la loi* » et en forme par là même l'élément essentiel.

D'où vient au chef du gouvernement le *pouvoir* de porter des lois, de les faire exécuter et de punir ceux qui les violent? Suarez croit protéger les droits de la liberté et mettre un frein à la tyrannie en enseignant que le pouvoir, émané de Dieu, appartient au corps social avant d'être conféré au souverain (cf. *Defensio fidei catholicæ*). Dieu, dit-il, donne immédiatement à toute société parfaite le pouvoir politique dont elle a besoin pour subsister : il n'y a aucun intermédiaire entre lui et le peuple (*loc. cit.,* c. II, n. 5 et 6). Ce pouvoir ne réside donc ni dans une personne particulière, ni dans une classe de citoyens (*Ibid.*, n. 7). Il résulte de là que l'état primitif de toute société, tant qu'une institution positive divine ou humaine ne l'a pas changé, est la *démocratie ;* toutefois le droit naturel n'ordonne pas de garder cette forme de gouvernement, et la société a le droit de la modifier si bon lui semble. De même, tout homme est libre en droit ; cependant l'usage de cette liberté admet des limites. Il résulte également de cette théorie que le souverain tient immédiatement son autorité de la volonté même du corps social, en vertu d'une institution humaine; il ne s'ensuit pas néanmoins que la nation ait le droit de le déposer au gré de ses caprices : elle le peut seulement dans des cas exceptionnels, et surtout quand il exerce son pouvoir d'une manière tyrannique et en abuse pour la ruine de la société (*Ibid.*, c. III, n. 3).

Nous sommes loin, comme on le voit, de l'absolutisme de Bossuet.

Cette scolastique mitigée nous semble moins conforme à la raison, moins sûre dans ses conséquences et moins rigoureuse dans son enchaînement que le thomisme pur; nous devons dire cependant qu'elle a toujours compté de nombreux défenseurs, en particulier chez les Jésuites. A la fin de la Renaissance, ces derniers possédaient des écoles ou occupaient des chaires dans la plupart des centres intellectuels : ils avaient fondé à Paris le collège de Clermont; Ingolstadt, Vienne, Prague et Stockolm leur avaient ouvert leurs portes, comme Rome, Douai, Louvain, Coïmbre et Salamanque; ils s'étaient même établis à *Padoue*, où ils eurent *César Crémonini* pour principal adversaire (1). Le Pape avait signalé à leur zèle ce foyer d'impiété, et longtemps avant 1591, au témoignage de Riccoboni, ils enseignaient dans la ville « non-seulement les humanités, la rhétorique et les langues anciennes, mais encore la *logique*, la *philosophie*, la mathématique, la *métaphysique* et la théologie (2). » Ce mouvement intellectuel, dont les historiens de la Philosophie ne tiennent pas assez compte, fait honneur à l'Église et atteste sa merveilleuse fécondité. Il se propagea dans les divers ordres religieux, et le clergé séculier lui-même y prit sa part. L'évêque de Genève va nous en offrir un exemple frappant.

Saint François de Sales et le Traité de l'Amour de Dieu (3). — Saint François de Sales ayant vécu de 1567

(1) Cf. M. L. Mabilleau, *Étude historique sur la Philosophie de la Renaissance en Italie*, Paris, 1881.

(2) Riccoboni, *De gymn. Patav. Comment.*, l. VI, p. 103.

(3) Cf. S. François de Sales, *Œuvres*, surtout le *Traité de l'Amour de Dieu;* M. Hamon, *Vie de S. François de Sales.*

à 1622, fut contemporain de Suarez, de Bellarmin et de Cajétan. A l'amabilité du saint, au zèle de l'apôtre, à l'exquise politesse du gentilhomme, aux charmes de l'écrivain, il joignit toutes les qualités qui font les vrais philosophes. Certains traits de sa vie et le caractère spécial de sa doctrine sont pour nous d'un haut intérêt. Il étudia la Philosophie à Paris, sous la conduite des Jésuites; de là, il se rendit à *Padoue*, à l'époque où l'Université jouissait d'une réputation européenne. Son meilleur biographe nous fait connaître comment les esprits sérieux jugeaient la Philosophie: « On n'avait garde alors, dit-il, de traiter à la légère une science si importante..... Aussi y consacrait-on quatre années d'étude, et l'on choisissait pour un enseignement si fondamental les hommes les plus capables. Saint François de Sales eut le bonheur d'avoir en cette science deux maîtres remarquables : le premier fut Jean-François Suarez, originaire d'Avignon, bien différent sans doute du célèbre théologien de ce nom que Benoît XIV appelait la *lumière de la Théologie*, mais cependant professeur éminent, propre à former dans les esprits capables de direction cette justesse, cette rectitude de jugement qui est le fruit d'une bonne philosophie. Le second fut Jérôme Dandini, un des hommes de son siècle les plus versés dans la doctrine d'Aristote, et si estimé des souverains pontifes, qu'il fut plus tard envoyé par eux en qualité de nonce chez les Maronites du mont Liban. Le nouvel élève recueillit avec zèle les beaux enseignements de ces hommes supérieurs, et ses cahiers que la Providence a fait arriver entre nos mains, attestent le vif intérêt qu'il mettait à conserver toutes leurs paroles (1). » Il devint habile

(1) M. Hamon, *Vie de S. François de Sales,* 4e édit., t. I, p. 40 et 41.

dans l'art d'argumenter et forma son esprit à ces luttes intellectuelles, où il remporta plus tard de si brillants succès (1).

François de Sales composa sur la Logique un travail qui est resté dans l'oubli jusqu'à ces derniers temps; mais qui ne connaît son ouvrage philosophique par excellence, le *Traité de l'Amour de Dieu?* qui n'a savouré ces pages délicieuses, écrites en un style inimitable? qui ne sait par cœur et ne cite au besoin une de ces comparaisons, un de ces traits que le saint choisit avec tant de grâce et de naturel, soit pour captiver l'attention du lecteur, soit pour mettre à sa portée les plus sublimes vérités de la Théologie chrétienne? Ce chef-d'œuvre, envisagé au point de vue qui nous occupe, a une importance réelle : non-seulement l'auteur expose la doctrine de saint Thomas légèrement modifiée d'après les opinions des Jésuites, notamment sur la question du concours; mais en parlant un langage accessible à toute intelligence et en donnant à sa pensée une forme attrayante, il devient l'un des principaux *vulgarisateurs* de la Philosophie chrétienne. Un exemple fera ressortir ce premier caractère des œuvres de saint François. Il s'agit de la théorie intellectuelle si difficile à comprendre. Voici comment l'évêque de Genève la rend pour ainsi dire sensible, sans rien lui enlever de son élévation et de son ampleur : « Quand nous regardons quelque chose, dit-il, quoy qu'elle nous soit presente, elle ne s'unit pas à nos yeux elle-mesme; ains seulement leur envoye une certaine representation ou image d'elle-mesme, que l'on appelle espece sensible, par le moyen de laquelle nous

(1) Voir M. Hamon, *Vie de S. François de Sales :* Examen subi à Rome; discussions avec Théodore de Bèze, etc.

voyons. Et quand nous contemplons et entendons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unit pas non plus à nostre entendement, sinon par le moyen d'une autre representation ou image tres-delicate et spirituelle que l'on nomme espece intelligible. Mais encore ces especes, par combien de destours et de changemens viennent-elles à nostre entendement? Elles abordent au sens exterieur, et de là passent à l'interieur, puis à la fantaisie, de là à l'entendement actif, et viennent enfin au passif; à ce que passant par tant d'estamines et sous tant de limes, elles soient par ce moyen purifiées, subtilisées et affinées; et que de sensibles elles soient rendues intelligibles.

» Nous voyons et entendons ainsi, Theotime, tout ce que nous voyons et entendons en cette vie mortelle, ouy mesme les choses de la foy. Car, comme le miroir ne contient pas la chose que l'on y void, ains seulement la representation arrestée par le miroir en produit une autre en l'œil qui regarde : de mesme la parole de la foy ne contient pas les choses qu'elle annonce, ains seulement elle les represente; et cette representation des choses divines qui est en la parole de la foy, en produit une autre, laquelle nostre entendement, moyennant la grace de Dieu, accepte et reçoit comme representation de la saincte verité; et nostre volonté s'y complaist et l'embrasse comme une vérité honorable, utile, aimable et tres-bonne. De sorte que les veritez signifiées en la parole de Dieu sont par icelle representées à l'entendement, comme les choses exprimées au miroir sont par le miroir representées à l'œil : si que croire, c'est « voir comme par un miroir, » dit le grand apostre (I *ad Cor.*, XIII, 12).

» Mais au ciel, Theotime, ah! mon Dieu, quelle faveur !

La divinité s'unira elle-mesme à nostre entendement, sans entremise d'espece ny representation quelconque; ains elle s'appliquera et joindra elle-mesme à nostre entendement, se rendant tellement presente à luy, que cette intime presence tiendra lieu de representation et d'espece. O vray Dieu! quelle suavité à l'entendement humain d'estre à jamais uny à son souverain object, recevant non sa representation, mais sa presence; non aucune image ou espece, mais la propre essence de sa divine verité et majesté! Nous serons là comme des enfans tres-heureux de la divinité, ayant l'honneur d'estre nourris de la propre substance divine, receue en nostre ame par la bouche de nostre entendement; et ce qui surpasse toute douceur, c'est que comme les meres ne se contentent pas de nourrir leurs poupons de leur laict qui est leur propre substance, si elles-mesmes ne leur mettent le sein dans la bouche, afin qu'ils reçoivent leur substance, non en un cuillier ou autre instrument, ains en leur propre substance et par leur propre substance; en sorte que cette substance maternelle serve de tuyau, aussi bien que de nourriture, pour estre receue du bien-aimé petit enfançon; ainsi Dieu nostre pere ne se contente pas de faire recevoir sa propre substance en nostre entendement, c'est-à-dire, de nous faire voir sa divinité; mais par un abysme de sa douceur il appliquera lui-mesme sa substance à notre esprit, afin que nous l'entendions non plus en espece ou representation, mais en elle-mesme et par elle-mesme : en sorte que sa substance paternelle et eternelle serve d'espece aussi bien que d'object à nostre entendement. Et alors seront practiquées en une façon excellente ces divines promesses : « Je la meneray en la solitude, et parleray à son cœur et l'allecteray (*Osée*, II, 14). » « Esjouissez-vous avec Hierusalem

en liesse, afin que vous vous allaictiez et soyez remplis de la mammelle de sa consolation, et que vous succiez et que vous vous delectiez de la totale affluence de sa gloire. Vous serez portez à la mammelle, et on vous amadouera sur les genoux » (*Is.*, LXVI, 10, 11, 12).

» Bonheur infiny, Theotime; et lequel ne nous a pas seulement esté promis, mais nous en avons des arrhes au tres-sainct sacrement de l'Eucharistie, festin perpétuel de la grace divine; car en iceluy nous recevons le sang du Sauveur en sa chair, et sa chair en son sang; son sang nous estant appliqué par sa chair, sa substance par sa substance à nostre propre bouche corporelle; afin que nous sçachions qu'ainsi nous appliquera-t-il son essence divine au festin éternel de la gloire. Il est vray qu'icy cette faveur nous est faicte reellement, mais à couvert sous les especes et apparences sacramentelles, là où au ciel la divinité se donnera à decouvert, et nous la verrons *face à face* (I *ad Cor.,* XIII, 12) comme elle est (1). »

Un autre caractère distingue la philosophie de François de Sales. Le traité dont nous parlons contient la théorie de l'*amour,* comme la *Somme théologique* contient la théorie de la *connaissance.* L'évêque de Genève complète les auteurs du moyen âge sur ce point, et fait *progresser* la Philosophie chrétienne. Il suffit pour s'en convaincre de lire le chapitre où il analyse les éléments de l'amour : « La volonté, dit-il, a une si grande convenance avec le bien, que tout aussitost qu'elle l'apperçoit, elle se retourne de son costé, pour se complaire en iceluy, comme en son object tres agreable, auquel elle est si estroitement alliée, que mesme l'on ne peut declarer sa

(1) *Traité de l'amour de Dieu,* l. III, c. XI.

nature, que par le rapport qu'elle a avec iceluy : non plus que l'on ne sçauroit monstrer la nature du bien, que par l'alliance qu'il a avec la volonté. Car je vous prie, Theotime, qu'est-ce que le bien, sinon ce que chascun veut? et qu'est-ce que la volonté, sinon la faculté, qui porte et fait tendre au bien, ou à ce qu'elle estime tel?

» La volonté doncques appercevant et sentant le bien, par l'entremise de l'entendement qui le lui represente, ressent à même temps une soudaine delectation et complaisance en ce rencontre, qui l'esmeut et incline doucement, mais puissamment, vers cet object aimable, afin de s'unir à luy; et pour parvenir à cette union, elle lui fait chercher tous les moyens plus propres.

» La volonté doncques a une convenance tres-estroicte avec le bien; cette convenance produit la complaisance que la volonté ressent à sentir et appercevoir le bien; cette complaisance esmeut et pousse la volonté au bien; ce mouvement tend à l'union; et enfin, la volonté esmeuë et tendante à l'union, cherche tous les moyens requis pour y parvenir.

» Certes, à parler generalement, l'amour comprend tout cela ensemblement, comme un bel arbre, duquel la racine est la convenance de la volonté au bien; le pied en est la complaisance; sa tige c'est le mouvant; les recherches, poursuites et autres efforts, en sont les branches; mais l'union et jouissance en est le fruict. Ainsi l'amour semble estre composé de ces cinq principales parties, sous lesquelles une quantité d'autres petites pieces sont contenues, comme nous verrons à la suite de l'œuvre.

» Considerons de grace, la practique d'un amour insensible entre l'aimant et le fer; car c'est la vraye image de l'amour sensible et volontaire, duquel nous parlons. Le fer doncques a une telle convenance avec l'aimant,

qu'aussitost qu'il en apperçoit la vertu, il se retourne devers luy; puis il commence soudain à se remuer et demener par des petits tressaillemens, tesmoignant en cela la complaisance qu'il ressent, en suite de laquelle il s'avance et se porte vers l'aimant, cherchant tous les moyens qu'il peut pour s'unir avec iceluy. Ne voilà pas toutes les parties d'un vif amour bien representées en ces choses inanimées?

» Mais enfin pourtant, Theotime, la complaisance, et le mouvement ou escoulement de la volonté en la chose aimable, est, à proprement parler, l'amour; en sorte neantmoins que la complaisance ne soit que le commencement de l'amour; et le mouvement ou escoulement du cœur, qui s'en ensuit, soit le vray amour essentiel; si que l'un et l'autre peut estre voirement nommé amour, mais diversement : car comme l'aube du jour peut estre appellee jour, aussi cette première complaisance du cœur en la chose aimée, peut estre nommée amour. Mais comme le vray cœur du jour se prend dès la fin de l'aube jusques au soleil couché; aussi la vraye essence de l'amour consiste au mouvement et escoulement du cœur, qui suit immédiatement la complaisance, et se termine à l'union. Bref, la complaisance est le premier ebranlement ou la premiere esmotion que le bien fait en la volonté, et cette esmotion est suivie du mouvement et escoulement par lequel la volonté s'avance et s'approche de la chose aimée, qui est le vray et propre amour. Disons ainsi, le bien empoigne, saisit et lie le cœur par la complaisance; mais par l'amour, il l'attire, conduit et amene à soy; par la complaisance, il le fait sortir, mais par l'amour il lui fait faire le chemin et le voyage; la complaisance c'est le réveil du cœur, mais l'amour en est l'action; la complaisance le fait lever, mais l'amour le fait marcher; le cœur

estend ses aisles par la complaisance, mais l'amour est son vol. L'amour doncques, à parler distinctement et precisement, n'est autre chose que le mouvement, escoulement et avancement du cœur envers le bien.

» Plusieurs grands personnages ont creu que l'amour n'estoit autre chose que la mesme complaisance ; en quoy ils ont eu beaucoup d'apparence de raison : car non-seulement le mouvement d'amour prend son origine de la complaisance que le cœur ressent à la premiere rencontre du bien, et aboutit à une seconde complaisance, qui revient au cœur par l'union à la chose aimée, mais outre cela il tient sa conservation de la complaisance, et ne peut vivre que par elle, qui est sa mere et sa nourriture; si que soudain que la complaisance cesse, l'amour cesse : et comme l'abeille naissant dedans le miel, se nourrit du miel, et ne vole que pour le miel, ainsi l'amour naist de la complaisance, se maintient par la complaisance, et tend à la complaisance. Le poids des choses les esbranle, les meut et les arreste : c'est le poids de la pierre qui lui donne l'esmotion, et le bransle à la descente, soudain que les empeschemens luy sont ostez ; c'est le mesme poids qui luy fait continuer son mouvement en bas; et c'est enfin le mesme poids qui la fait arrester et s'accoiser, quand elle est arrivée en son lieu. Ainsi est-ce de la complaisance qui esbranle la volonté. C'est elle qui la meut, et c'est elle qui la fait reposer en la chose aimée, quand elle s'est unie à icelle. Ce mouvement d'amour estant doncques ainsi despendant de la complaisance, en sa naissance, conservation et perfection ; et se trouvant toujours inseparablement conjoinct avec icelle, ce n'est pas merveille si ces grands esprits ont estimé que l'amour et la complaisance fussent une mesme chose ; bien qu'en verité, l'amour estant une vraye passion de l'ame,

il ne peut estre la simple complaisance, mais faut qu'il soit le mouvement qui procede d'icelle.

» Or ce mouvement causé par la complaisance, dure jusqu'à l'union ou jouyssance. C'est pourquoy, quand il tend à un bien present, il ne fait autre chose que de pousser le cœur, le serrer, joindre et appliquer à la chose aimée, de laquelle, par ce moyen il jouyt; et lors on l'apelle amour de complaisance, parce que soudain qu'il est nay de la premiere complaisance, il se termine à l'autre seconde qu'il reçoit en l'union de son object present. Mais quand le bien devers lequel le cœur s'est retourné, incliné et esmeu, se trouve esloigné, absent ou futur, ou que l'union ne se peut pas encore faire si parfaictement qu'on pretend, alors le mouvement d'amour par lequel le cœur tend, s'avance et aspire à cet object absent, s'appelle proprement desir : car le desir n'est autre chose que l'appetit, convoitise ou cupidité des choses que nous n'avons pas, et que neantmoins nous pretendons d'avoir.

» Il y a encore certains mouvemens d'amour, par lesquels nous desirons des choses que nous n'attendons, ny pretendons nullement; comme quand nous disons, Que ne suis-je maintenant en paradis! Je voudrois estre roy! Pleust à Dieu que je fusse plus jeune! A la mienne volonté que je n'eusse jamais péché! et semblables choses. Or ce sont des desirs, mais desirs imparfaits, lesquels ce me semble, à proprement parler, s'appellent souhaits; et de fait, telles affections ne s'expriment pas comme les desirs, car quand nous exprimons nos vrays desirs, nous disons : Je desire : mais quand nous exprimons nos desirs imparfaits, nous disons : Je desirerois, ou je voudrois. Nous pouvons bien dire : je desirerois d'estre jeune, mais nous ne dirons pas : je desire d'estre jeune,

puisque cela n'est pas possible, et ce mouvement, s'appelle souhait, ou comme disent les scolastiques, velleïté, qui n'est autre chose qu'un commencement de vouloir, lequel n'a point de suite, d'autant que la volonté voyant qu'elle ne peut atteindre à cet object, à cause de l'impossibilité, ou de l'extresme difficulté, elle arreste son mouvement et le termine en cette simple affection de souhait, comme si elle disoit : Ce bien que je voy, et auquel je ne puis pretendre, m'est à la verité fort agreable; et bien que je ne le puis vouloir ny esperer; si est-ce que si je le pouvois vouloir ou desirer, je le desirerois et voudrois volontiers.

» Bref, ces souhaits, ou velleïtez ne sont autre chose qu'un petit amour, qui se peut appeler amour de simple approbation; parce que sans aucune pretention l'ame agrée le bien qu'elle connoist; et ne le pouvant desirer en effect, elle proteste qu'elle le desireroit volontiers, et que vrayment il est desirable.

» Ce n'est pas encore tout, Theotime, car il y a des desirs et souhaits, qui sont encore plus imparfaits que ceux que nous venons de dire, d'autant que leur mouvement n'est pas arresté par l'impossibilité, ou extresme difficulté, mais par la seule incompatibilité qu'ils ont avec des autres desirs ou vouloir plus puissans, comme quand un malade desire de manger des potirons, ou melons, et quoy qu'il en ait à son commandement, il ne veut neantmoins pas en manger, parce qu'il craint d'empirer son mal : car qui ne voit deux desirs en cet homme, l'un de manger des potirons, et l'autre de guerir? Mais parce que celuy de guerir est plus grand, il estouffe et suffoque l'autre, l'empeschant de produire aucun effect (*Juges*, XI). Jephté souhaitoit de conserver sa fille; mais parce que cela estoit incompatible avec le desir d'obser-

ver son vœu, il voulut ce qu'il ne souhaitoit pas, qui estoit de sacrifier sa fille; et souhaita ce qu'il ne voulut pas, qui estoit de conserver sa fille (*Matth.*, XXVII; *Marc.*, VI). Pilate et Herode souhaitoient de delivrer, l'un le Sauveur, l'autre le Precurseur : mais parce que ces souhaits estoient incompatibles, l'un avec le desir de complaire aux Juifs et à Cesar, l'autre à Herodias et à sa fille, ce furent des souhaits vains et inutiles. Or, à mesure que les choses incompatibles avec ce qui est souhaité, sont moins aimables, les souhaits sont plus imparfaits, puisqu'ils sont arrestez, et comme estouffez par de si foibles contraires. Ainsi le souhait qu'Herode eut de ne point faire mourir sainct Jean, fut plus imparfait que celuy que Pilate avoit de delivrer Nostre-Seigneur; car celui-cy craignoit la calomnie, et l'indignation du peuple et de Cesar; et celuy-là de contrister une seule femme.

» Et ces souhaits qui sont arrestez, non point par l'impossibilité, mais par l'incompatibilité qu'ils ont avec des plus puissans desirs, s'appellent voirement souhaits et desirs, mais souhaits vains, suffoquez et inutiles. Selon les souhaits des choses impossibles, nous disons : Je souhaite, mais je ne puis, et selon les souhaits des choses possibles, nous disons : Je souhaite, mais je ne veux pas (1). »

II.

Réaction contre la Scolastique et tentatives de renaissance.

Pendant que des hommes remarquables à la fois par le talent et la piété travaillaient avec zèle au triomphe des saines doctrines, la *révolution* poursuivait son œuvre

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, l. I, c. VII.

non-seulement en *religion* et en *politique*, mais aussi dans les *arts*, les *lettres* et les *sciences*. Les philosophes, en particulier, nous offrent le spectacle de l'anarchie la plus complète. Les uns déclament contre la Scolastique; les autres se passionnent pour Platon, Aristote, Zénon ou Pythagore; quelques-uns renouvellent le scepticisme des Pyrrhoniens; plusieurs se préoccupent de l'avenir et fraient la voie à Bacon, à Descartes, à Spinoza et à Rousseau. Comment débrouiller ce chaos et trouver un fil conducteur pour nous guider dans ces ténèbres? La tâche n'est pas facile.

La Renaissance est riche en érudits, en hommes de talent et en chercheurs infatigables; elle est pauvre en génies supérieurs et surtout en critiques exempts de préjugés. Il est donc inutile de chercher à cette époque des chefs d'école entourés de nombreux disciples et des systèmes nettement définis. Toutefois, comme nous venons de l'insinuer, quatre tendances générales se manifestent dans tous les ouvrages sortis des mains des novateurs : la *haine* ou le *dégoût* de la *Scolastique;* l'*amour exagéré* de l'*antiquité païenne;* la *défiance* à l'égard de l'*autorité* ou de la *raison;* et enfin, diverses *tentatives* de *restauration* philosophique.

I. — Réaction contre la Scolastique. — Les lettrés : Érasme, Sadolet, Nizolius.

Au moyen âge, comme dans les temps modernes, des esprits superficiels, souvent plus soucieux de la forme que de la pensée, avaient couvert les scolastiques de leurs épigrammes; non-seulement les Baudry et les Marbœuf, mais aussi des abbesses avaient consacré une partie de leurs loisirs à rimer contre les logiciens (cf.

tom. I, p. 276 et 333). A la Renaissance, cette opposition devint formidable. *Philelphe*, *Léonard d'Arezzo*, *Laurent Valla*, *Ermolao Barbaro*, *Ulric de Hutten*, *Rodolphe Agricola*, *Lefèvre d'Etaples*, *Guillaume Morel*, *Acouzio*, *Jean Levoyer*, *Ange Politien* et mille autres *lettrés* de même valeur se déclarèrent les ennemis de la Scolastique et lui firent une guerre sans merci. Ils avaient à leur tête *Erasme*, *Sadolet* et *Nizolius*. Bien qu'ils nous intéressent médiocrement, il est bon cependant de ne pas les passer sous silence, soit à cause des reproches qu'ils adressent à la Philosophie du moyen âge, soit à cause de leur ressemblance avec plusieurs écrivains modernes.

Erasme naquit à Rotterdam en 1467, et mourut à Bâle en 1536 (1). Malgré son peu d'attrait pour la vie religieuse, il entra chez les chanoines de Stein et fut élevé à la dignité du sacerdoce. Il avait un esprit vif et pénétrant, une mémoire très-heureuse et une grande application au travail. Il étudia sous des maîtres habiles, comme Alexandre Hégius et Rodolphe Agricola, fit de nombreux voyages en France, en Italie, en Angleterre, et entretint des relations avec les hommes les plus remarquables de son époque. Plus d'une fois, il manifesta des sympathies pour la Réforme; mais les vices des hérétiques furent souvent l'objet de ses satires. Il est vrai qu'il n'épargnait personne, et que ni le rang, ni la vertu, ni l'amitié n'étaient de sûrs préservatifs contre les saillies de son

(1) Cf. Erasme, *Œuvres*, édition de Leyde, 1703-1706, 10 vol. in-folio, par Jean Le Clerc; Marsollier; Tournemine; J. Lévesque de Burigny, *Vie d'Erasme;* G. Feugère, *Erasme*, 1874; Desdevises du Désert, *Erasmus;* E. Charles, *De Adagiis Erasmi;* M. Nisard, *Histoire d'Erasme et de ses écrits;* H. Bouchitté, *Diction. des sciences philos.;* Canisius; Possevin; Feller.

humeur. Il n'est pas philosophe, ses apologistes en conviennent; on le flatte en lui assignant une place parmi les moralistes, à côté de Théophraste et de La Bruyère; on fait preuve d'ignorance en le comparant à une « lumière » qui luit « au milieu des ténèbres, profondes encore, de la Scolastique (1). » Une lumière doit éclairer. Erasme obscurcit tout. Il est un lettré d'un grand mérite; mais il prostitue son talent et s'abaisse au niveau de ces critiques passionnés ou de ces railleurs mesquins, qui prennent une plaisanterie de mauvais aloi pour une raison solide et remplacent la dialectique par un répertoire d'injures ou de bons mots. Citons les traits lancés contre la Scolastique; nous les trouvons surtout dans l'*Éloge de la folie*, les *Lettres*, les *Colloques*, les *Adages* et les *Exhortations* (2).

Les Philosophes et les Théologiens, dit Erasme, sont des gens inutiles, sans cœur et sans esprit, n'ayant de respectables que la barbe et le manteau; ils se vantent de tout connaître et ne s'accordent jamais; ils parlent de tout et ne savent ce qu'ils disent; ou plutôt ils ne parlent pas, ils bégaient, et personne ne peut entendre leur *jargon* barbare; ils sont *subtils*, entêtés, prennent feu comme du salpêtre et coupent tout avec le couteau du *distinguo;* ce sont de vrais Argus dans l'*ergotisme*. Cette façon de juger un système et d'exécuter un ennemi est singulière, pour ne pas dire burlesque; cependant la critique moderne s'en contente, et depuis la Renaissance elle n'a rien trouvé de plus péremptoire contre la philosophie du moyen âge.

Sadolet, l'ami de *Bembo*, fut l'un des correspondants et

(1) Cf. H. Bouchitté, *Diction. des sciences philos.*, édit. 1876, p. 460.

(2) Parmi les nombreux ouvrages d'Erasme, plusieurs sont à l'*Index*.

des admirateurs d'Erasme (1477-1547) (1). Ses hautes fonctions de secrétaire des papes, d'évêque et de cardinal légat, ne l'empêchèrent pas de se livrer assidûment à l'étude et de composer plusieurs ouvrages, dont trois touchent plus ou moins au domaine de la Philosophie : le *De liberis instituendis*, le *Phædrus*, et les *Philosophicæ consolationes*. Il est plus réservé que son ami de Rotterdam ; mais comme tant d'autres, il connaît seulement la Scolastique par les abus que plusieurs en ont fait, et, au lieu de désirer une sage réforme, il veut une mesure radicale dans le programme de l'enseignement : il est nécessaire, à ses yeux, d'abandonner les guides suivis au moyen âge et de mettre aux mains des jeunes gens un manuel de philosophie écrit dans le style de Cicéron. Sadolet avait la plume assez élégante pour réaliser ce projet; mais ses connaissances n'étaient ni assez vastes ni assez profondes.

Nizolius (2), né à Bersello, près de Modène, la patrie de Sadolet, fut un des ennemis les plus déclarés de la Scolastique (1498-1566). Il publia contre Albert le Grand, saint Thomas et les autres docteurs du moyen âge un libelle intitulé : *De veris principiis et vera ratione philosophandi, contra pseudophilosophos*. Aristote lui-même ne trouva pas grâce à ses yeux : il lui reprocha d'avoir faussé les intelligences avec ses notions universelles et ses règles de dialectique. Suivant son opinion, il faut bannir de la science non-seulement la Métaphysique,

(1) Cf. Jacques Sadolet, *Œuvres*, édition de Rome, 4 volumes in-4°, 1737 ; M. Joly, *Etude sur Sadolet*, Caen, 1857 ; Perrin, *De Jacobo Sadoleto cardinali*.

(2) Cf. Nizolius, *Œuvres;* Leibnitz, *Dissertation*, en tête de l'édition des *Vrais principes de Nizolius ; Diction. des sciences philos.*, art. Nizolius.

mais aussi la partie de l'*Organum* appelée Dialectique ; la Philosophie n'est autre chose qu'une grammaire bien faite, et pour connaître une thèse il suffit d'en expliquer les mots.

Ces attaques justifient le jugement que nous avons porté sur le XIV[e] et le XV[e] siècle. La Scolastique avait besoin d'une réforme prudente et modérée; le clergé en était convaincu, et plusieurs de ses membres, même au sommet de la hiérarchie, accueillirent la Renaissance avec enthousiasme. Mais au lieu de tout détruire, comme le voulaient Erasme, Sadolet et Nizolius, il fallait revenir à saint Thomas et prendre ses ouvrages pour base de l'enseignement. Un grand Pape conçut ce projet et des savants d'un vrai mérite travaillèrent à l'exécuter (cf. p. 246); par malheur, Pie V vécut deux siècles trop tard, et nous allons constater avec tristesse les ravages que l'erreur fit dans les intelligences.

II. — Renaissance païenne. — Aristotélisme et Averroïsme; Néoplatonisme mystique et éclectique; Stoïcisme.

Un grand nombre de savants qui partageaient les préjugés d'Erasme et de Nizolius, ne se bornèrent pas à de vaines déclamations : ils voulurent remplacer la Scolastique par une Philosophie empruntée aux anciens Grecs; mais ils ne s'accordèrent ni sur le choix d'un guide, ni sur la manière de l'interpréter. Plusieurs, par exemple, à *Padoue*, s'attachèrent au fondateur du *Lycée;* le chef de l'*Académie* eut aussi ses disciples, surtout à *Florence; Zénon* lui-même compta de zélés partisans. De plus, que de nuances dans chacune de ces écoles! Les uns suivent le *texte* d'Aristote ou de Platon, et le torturent souvent pour l'accommoder à leurs idées; les

autres ne remontent pas aux sources et se contentent d'étudier les *commentaires* d'Alexandre d'Aphrodisias et d'Averroès, de Plotin et de Proclus. Un certain nombre s'efforcent de *concilier* les deux philosophes grecs ou de mettre leur doctrine en *harmonie* soit avec le *christianisme*, soit avec le *mysticisme* des Orientaux et des Pythagoriciens.

Aristotélisme et Averroïsme. — M. *Fiorentino*, dans son étude sur Pomponace, se figure que l'école de Padoue inaugura une nouvelle ère pour la Philosophie à l'époque de la Renaissance; il ne semble pas se douter que sa manière d'écrire l'histoire *à priori*, selon la méthode hégélienne, le conduit à des conséquences contraires à la vérité (1). Dès l'année 1303, *Pietro d'Abano*, l'auteur du *Conciliator differentiarum inter philosophos et medicos*, enseigna l'Aristote des Arabes à Padoue, après l'avoir professé à Constantinople et à Paris. Il n'est pas plus exact de dire avec M. Renan (*Averroès et Averroïsme*), que l'Averroïsme domine dans les écoles de Padoue. Les Dominicains et les Franciscains, les Thomistes et les Scotistes avaient leurs chaires à côté des professeurs de médecine; « les titulaires en furent nombreux et célèbres, » et à ceux que nous avons déjà cités on peut ajouter *Antonio Tubetta, Pietro Trapolino* et *Roccabonella* (2).

Pomponace figure en première ligne parmi les philosophes de Padoue les plus hostiles à la Scolastique (3).

(1) Cf. *Pietro Pomponazzi.* D'après M. Fiorentino, le moyen âge est une époque de transcendance ou de négation du concret.

(2) Cf. *Etude historique sur la Philosophie de la Renaissance en Italie*, par L. Mabilleau, 1881, p. 107. Voir plus haut, p. 241-249.

(3) Pomponace, *Œuvres;* Ad. Franck, *Moralistes et philos.;* Fiorentino, *P. Pomponazzi;* Bardili; Olearius.

Il naquit à Mantoue en 1462 et mourut à Bologne vers 1524. L'exiguité de sa taille lui valut le surnom de Peretto; mais les qualités de son esprit excitèrent l'enthousiasme de ses disciples et lui assurèrent un grand succès dans l'Université padouane. Il publia en 1516 le *Traité de l'immortalité de l'âme*, qu'il aurait dû intituler, le *Traité de la mortalité;* il a laissé aussi des ouvrages assez considérables sur les *Enchantements*, le *Destin*, le *Libre arbitre*, la *Prédestination* et la *Providence.*

Pomponace ne respecte ni saint Thomas, ni Duns Scot, ni Averroès; cependant il est loin d'être, comme on le pense, un représentant de la liberté. Il a pour Aristote un culte superstitieux, dont les philosophes du moyen âge nous donnent à peine un exemple : attaquer le Stagirite, c'est à ses yeux ressembler à la puce qui fait la guerre à l'éléphant. Il aime aussi Alexandre d'Aphrodisias, et souvent il partage ses erreurs. Il pense que l'âme est *mortelle*, et que la raison est incapable de discerner le *miracle*, d'établir la *providence* de Dieu et de prouver la *liberté humaine.* Cette levée de boucliers, comme on l'a dit plus haut (p. 242, etc.), contribua au progrès de la vérité et ramena un grand nombre d'esprits sérieux à l'étude de la *Psychologie.* Pomponace, effrayé des attaques dont il était l'objet, imagina un subterfuge : une proposition, dit-il, peut être fausse en Philosophie et vraie en Théologie; ainsi, « la question de l'immortalité de l'âme est, comme celle de l'éternité du monde, un problème sur lequel la raison ne peut décider ni pour ni contre, et sur lequel Dieu seul peut donner la certitude. Pour moi, il suffit que saint Augustin, qui vaut bien Platon et Aristote, ait cru à l'immortalité pour que j'y ajoute foi moi-même (1). »

(1) Traduction de M. Bartholmèss, *Diction. philos.*, 1876, p. 1361.

Pomponace eut des amis et des défenseurs; mais le nombre de ses adversaires fut beaucoup plus considérable. Il nous dit dans son livre sur le *Destin* (l. III, c. VII), que tous le traitaient de fou et de malfaiteur, et qu'il était la risée du peuple. A Padoue, plusieurs de ses collègues s'unirent aux Dominicains et aux Franciscains pour attaquer son enseignement; ils avaient à leur tête Alexandre *Achillini*, qui dut à son mérite d'être appelé le second Aristote, et Augustin *Nifo*, qui professa successivement à Padoue, à Salerne, à Naples, à Rome et à Pise (1). Ce dernier interpréta le Stagirite d'après *Averroès* et reprit la thèse de l'*intellect universel* contre Albert le Grand et saint Thomas (cf. *De Intellect.*). Il est rapporté que, dans un accès d'orgueil, il dit à Charles-Quint : « Je suis empereur des lettres comme vous êtes empereur des soldats. » Un philosophe napolitain, nommé Jacques-Antoine *Marta*, écrivit plusieurs ouvrages pour démontrer qu'Alexandre d'Aphrodisias et Pomponace ne saisissaient pas la pensée d'Aristote sur l'immortalité de l'âme et que Télésio comprenait mal le rôle du froid et du chaud dans la génération des corps. L'espagnol *Sépulvéda*, qui avait suivi en Italie les leçons de Pomponace, devint plus tard l'un de ses ennemis les plus acharnés; mais il enseigna lui-même sur la *Politique* des opinions erronées que les docteurs de Salamanque et d'Alcala eurent le courage d'attaquer avec vigueur, malgré le crédit dont il jouissait auprès du roi.

Aristote eut à Padoue des disciples plus sages et plus

(1) Nifo naquit vers 1473 et mourut vers 1538. Cf. Nifo, *Œuvres ;* P. Nicéron, *Mémoires*, t. XVIII; M. Nourrisson, *Machiavel*, p. 195-233; G. Naudé, *De Augustino Nipho judicium.*

modérés que Pomponace : de ce nombre furent *Alexandre Piccolomini* (1508-1578), qui appelle le Stagirite son prince et son guide, sans toutefois le suivre servilement; Jacques *Zabarella* (1533-1589), l'ardent défenseur des vieilles traditions péripatéticiennes contre les partisans d'Averroès; *François Piccolomini* (1520-1604), qui s'efforce de *concilier Aristote* avec *Platon;* enfin l'adversaire des Jésuites et l'ami de Galilée, César *Crémonini* (1550-1631), dont les ouvrages résument l'enseignement de l'Aristotélisme dans l'université padouane (1). Si ces philosophes sont moins téméraires que Pomponace, ils professent cependant des doctrines qui conduisent aux plus funestes conséquences. Par exemple, d'après Zabarella, l'intellect est périssable considéré en lui-même, et il devient seulement immortel par la vertu de l'illumination divine qui le perfectionne (*De natural.*, l. XXX); l'Inquisition, de son côté, relève trois erreurs capitales dans le *De cœlo* de César Crémonini : « erreur sur la nature du ciel, dont Crémonini cherche à établir l'éternité et la nécessité, niant ainsi la *création;* erreur sur la nature de l'âme humaine, que Crémonini déclare indissolublement liée au corps dont elle est l'acte, niant ainsi l'*immortalité* et la *spiritualité;* erreur enfin sur la nature de Dieu, en qui Crémonini ne veut voir que la cause finale du mouvement céleste, l'agent mécanique en quelque sorte du développement universel, niant ainsi la *personnalité* divine et la *Providence* (cf. M. Mabilleau, p. 41). »

Les disciples d'Aristote que nous venons de nommer,

(1) Cf. Alex. Piccolomini, *Œuvres;* Pierre de Larivey. — Zabarella, *Œuvres;* M. Hauréau, *Diction.* — Fr. Piccolomini, *Œuvres.* — César Crémonini, *Œuvres;* M. L. Mabilleau, *Étude hist. sur la philos. de la Renaissance en Italie* (*Cesare Cremonini*), 1881.

ne manquèrent pas d'imitateurs : le bénédictin *Joachim Périon*, mort en 1559, soutint à *Paris* l'autorité du Stagirite que des défenseurs maladroits ou des novateurs hardis avaient compromise (1); *Césalpini* accomplit la même tâche, quoique d'une manière moins brillante, à *Pise* et à *Rome* (1519-1603); *Pacius*, dont la vie fut si agitée, enseigna en Italie, en France et en Allemagne, les doctrines péripatéticiennes qu'il avait apprises de Zabarella. Le plus fameux de tous fut *Ucilio Pompeio*, plus connu sous le nom de *Vanini*. Il naquit près de Naples vers 1586, parcourut l'Europe vendant ses leçons pour vivre, et se rendit à Toulouse, où le Parlement, à la requête du conseiller Catel, le condamna comme athée à la peine du feu. Son exécution eut lieu en 1619.

Les deux ouvrages de Vanini, l'*Amphithéâtre de l'éternelle Providence* et les *Dialogues sur la nature* (2), semblent à première vue se contredire l'un l'autre ; mais dans le premier l'auteur se couvre d'un masque, et c'est dans le second seul qu'il dévoile sa pensée. Il peut être regardé à bon droit comme le précurseur du *matérialisme* et de l'*athéisme* modernes. La nature, dit-il, est « la reine et la déesse des mortels ; » le monde est éternel ; il a en lui-même le principe de sa vie; il est dieu (*Dial.*). Les vertus et les vices dépendent soit de nos humeurs, soit de l'influence des climats et des astres; chacun doit suivre ses penchants et chercher avant tout le plaisir (*Ibid.*). A ses yeux Platon est un rêveur qui ressemble à une vieille femme, Cicéron est un déclamateur et les

(1) Voir le catalogue des nombreux ouvrages de Périon dans le *Diction. des sciences philos.*, art. Périon.

(2) Cf. Vanini, *Œuvres;* Cousin, *Fragments de Philosophie cartésienne;* Rousselot; Arpe; Durand.

scolastiques sont des ignorants; Aristote, Averroès et Pomponace sont les maîtres qu'il faut suivre. Mais il ne copie à peu près que leurs erreurs et leurs défauts; il est vain et mobile comme Pomponace, licencieux et impie comme Averroès; à l'exemple de ce dernier, il meurt en disant : « *Moriatur anima mea morte philosophorum.* »

Néoplatonisme mystique et éclectique. — L'Académie florentine fut la première rivale de l'Université padouane; elle exerça même sur celle-ci une influence assez considérable, et d'ardents péripatéticiens essayèrent de trouver dans Aristote des traces du mysticisme oriental (1). La philosophie de Florence se rattache, par l'esprit et les tendances, à *Psellus*, le restaurateur de l'Académie byzantine (cf. t. I, p. 338), et à *Gémiste Pléthon* qui vint en Italie au xve siècle et prêcha la doctrine de Platon à la cour des Médicis.

Marsile Ficin (2), l'ami et le protégé de cette illustre famille que Savonarole devait un jour dénoncer à la vindicte publique, fut chargé par Pierre, le successeur de Cosme, d'interpréter les œuvres du philosophe grec (1433-1499). Il s'acquitta de cette mission avec un enthousiasme qu'il n'eut pas de peine à communiquer à ses disciples. Ce « pauvre petit prêtre, » si chétif au jour de son baptême qu'il aurait pu « tenir dans un soulier, » eut assez d'énergie pour traduire non-seulement Pla-

(1) « En 1521, on publiait, à Padoue même, un ouvrage dont le titre indique bien les tendances : « *Sapientis philosophi Aristotelis Theologia, seu mystica philosophia secundum Ægyptios noviter reperta.* » M. Mabilleau, p. 188.

(2) Cf. Marsile Ficin, *Œuvres;* Buhle, *Hist. de la Philos. moderne;* Tiraboschi, *Storia della litt. ital.;* J. Corsio, *Comment.;* Schelhorn, *Comment.;* Audin, *Histoire de Léon X,* t. I, c. II.

ton, mais aussi saint Denis l'Aréopagite, Hermès Trismégiste, Plotin, Porphyre et Jamblique; de plus, il attaqua les erreurs d'Aphrodisias et d'Averroès dans l'ouvrage intitulé : *Theologia Platonica de immortalitate animorum.* Sa philosophie est dépourvue d'originalité; il professe une espèce d'*éclectisme*, où les fables d'Orphée et d'Hermès, le mysticisme de Pythagore, les rêveries des Alexandrins et surtout les dogmes de Platon sont confondues avec les vérités du christianisme : « On ne se doutait pas, dit M. Audin, de toutes les belles choses qu'il trouvait dans le fils d'Ariston; la Sainte-Trinité, le Verbe fait chair, la Création, l'Eucharistie. Il faisait du philosophe un génie céleste qui avait eu l'intuition des mystères enfermés dans nos saints livres. Est-il besoin de dire qu'il plaçait dans son paradis l'écrivain antique que Jésus-Christ, dans sa descente aux enfers, venait arracher aux limbes purificateurs, pour le couronner de l'auréole de bienheureux? Il avait renoncé aux formules de salutation ordinaire, et il n'appelait ses auditeurs que mes *frères en Platon.* A ses yeux, le Criton était un second Evangile tombé du ciel (t. I, p. 30). »

Le plus illustre disciple de Marsile Ficin fut *Jean Pic de la Mirandole* (1). Ce personnage qui vécut à peine trente-deux ans, de 1463 à 1494, a été regardé comme un prodige. A dix-huit ans, il savait vingt-deux langues; il parcourut les Universités d'Italie et de France, vivant à la fois avec la prodigalité d'un grand seigneur et la simplicité d'un écolier désireux de s'instruire; il se ren-

(1) Cf. J. Pic de la Mirandole, *Œuvres,* surtout le *De hominis dignitate* et les *Dissertationes adversus astrologiam;* Meiners, *Biographies,* t. II; Tiraboschi; Audin, *Léon X,* t. I.

dit à Rome et provoqua tous les savants à un tournoi scolastique : il se fit fort de soutenir contre eux neuf cents thèses *de omni re scibili;* devenu plus calme et plus modeste, il légua ses biens à Jean-François, son neveu, dit adieu au monde et passa ses derniers jours dans « l'exercice des vertus les plus austères du christianisme (cf. Audin). » Il mourut à Florence, l'année où les Français pénétrèrent dans cette ville.

Pic de la Mirandole, comme la plupart des génies trop précoces, est plus brillant que solide, il a plus de mémoire que de jugement, et sa science est plus étendue que profonde : « Il visita les Universités, dit son neveu, en théologien et en philosophe encore imberbe. » A l'exemple du cardinal *Bessarion*, de Trébizonde (1389-1472), il essaya de concilier Aristote et Platon; mais cette tentative, que *François Pic*, son héritier et le défenseur de Savonarole, *Mazzoni*, l'un des chefs de l'Académie *della Crusca* (1548-1603), et tant d'autres ont renouvelée après lui, est toujours demeurée et demeurera toujours sans résultat sérieux. Son système, comme celui de Marsile Ficin, est un mélange informe de toutes les doctrines : on y trouve réunis le scepticisme et le dogmatisme, le paganisme et le christianisme, Moïse, Orphée et Zoroastre, Pythagore, Platon et Aristote, l'Évangile et la Kabbale.

Cet éclectisme eut, à la Renaissance, de nombreux partisans. Les plus illustres sont *Nicolas de Cuss* (1401-1464), dont le système, comme l'observe M. Tissot, « est un singulier mélange de scepticisme et de mysticisme, d'idées pythagoriciennes et alexandrines, combinées d'une manière assez originale (*Diction.*, p. 330); » *Jean Reuchlin*, de Pforzheim (1455-1522), qui s'efforce d'accorder la philosophie de Zoroastre, de Pythagore et

de Platon avec l'Ancien Testament (1); *Paracelse*, d'Einsiedlen (1493-1541), qui emprunte sa science à la Kabbale et à l'Alchimie (2); *Cardan*, *Michel Servet*, *Van-Helmont*, de Bruxelles (1577-1644), qui admet deux sources de connaissances, l'expérience externe et l'*illumination* interne; Jacques Boehm, le philosophe teutonique, ou le cordonnier de *Gorlitz*, qui confond dans un même syncrétisme la Théologie et la Philosophie des Hébreux, des gnostiques et des panthéistes (3).

A côté de ces mystiques et de ces éclectiques, il y eut des platoniciens ennemis d'Aristote. Tel fut, par exemple, le célèbre *Patrizzi*, de Clissa (1529-1597), qui fit la guerre au Stagirite à Padoue même, à Ferrare et à Rome, sous les yeux du pape Clément VIII (4). Sa philosophie, qu'il donne comme une tentative de réforme, n'est autre chose que le platonisme rajeuni d'après les idées de Télésio.

Stoïcisme. — Dans cette période d'anarchie, le *stoïcisme* devait avoir ses partisans et ses admirateurs. Il n'eut pas, il est vrai, de représentants sérieux en philosophie; mais des lettrés et des historiens s'attachèrent aux doctrines de Sénèque et d'Epictète, parce qu'elles favorisaient leurs inclinations.

Juste Lipse (5), né près de Bruxelles, en 1547, et mort

(1) Cf. *De verbo mirifico* et *De arte cabalistica.*

(2) Cf. Paracelse, *Œuvres,* Strasbourg, 3 vol. in-folio; Ad. Franck, *Notice critique.*

(3) Cf. *Les trois Principes de l'être*, *l'Aurore*, *la Naissance et la Signification des êtres.*

(4) Voir la liste des principaux ouvrages de Patrizzi dans le *Dictionnaire* de Franck.

(5) Voir, parmi les *Œuvres* de Juste Lipse : *Manuductio ad philosophiam stoicam; Physiologia stoica; De constantia; Politica; Commentaires.*

en 1606, fut le premier et le principal défenseur de la morale du Portique, à l'époque de la Renaissance. Il n'avait rien dans le caractère et la conduite qui justifiât cette préférence. Il était d'une nature inconstante; en religion, il s'attacha tour à tour aux catholiques, aux luthériens et aux calvinistes; il varia dans ses opinions politiques avec la même légèreté. Mais il était versé dans les lettres; il l'emportait même sur ses amis, *Casaubon* et *Scaliger*. Il n'en fallait pas davantage pour assurer son succès. Il eut des imitateurs : par exemple, Gaspard *Schoppe*, de New-Marck (1576-1649), l'auteur des *Elementa philosophiæ stoicæ moralis; Gataker*, de Londres (1574-1654), qui s'occupa de l'histoire du stoïcisme et traduisit Marc-Aurèle; l'Espagnol, *Quévédo de Villegas* (1580-1645), qui mit en vers les *Sentences* d'Épictète.

III. — Attaques contre l'autorité et la raison. — Luther; Montaigne; Charron.

Les hommes de toutes nuances dont nous venons de parler se sont appuyés sur l'*autorité* des anciens et sur les lumières de la *raison*, pour essayer de battre en brèche la Philosophie du moyen âge. Mais les révolutions ne s'arrêtent pas en chemin. L'*autorité* en général et la *raison* elle-même rencontrèrent de hardis contradicteurs. Tels furent, en première ligne, *Luther, Montaigne* et *Charron*.

Martin Luther (1), de la ville d'Eisleben, en Saxe (1483-1546), est connu surtout comme moine apostat et chef de la Réforme; cependant il a exercé sur les

(1) Cf. Bossuet, *Histoire des variations;* Audin, *Histoire de la vie, des écrits et des doctrines de Luther;* Ch. Walmezley, *Pastorini;* Martin Luther, *De servo arbitrio;* Heeren; Tennemann.

destinées de la Philosophie un rôle qui n'est pas sans importance. Il est, avec Érasme, un des contempteurs de l'autorité; mais de plus, il érige en principe que l'*examen privé* ou la *conscience individuelle* est l'*arbitre suprême* du vrai et du faux, du bien et du mal. Disciple d'Ockam, dont il a étudié le nominalisme chez les Augustiniens de Wittemberg, il appelle Aristote et ses commentateurs des maîtres inutiles ou dangereux, qui ne s'entendent pas et ne sont entendus de personne (1); bien plus, à l'exemple du moine franciscain, il doute de la *raison* elle-même, et après l'avoir comparée à une divinité qui habite en nous, il dit qu'elle est « sans lumière, sans force, sans félicité, » tant que la *foi* ne l'a pas éclairée de ses célestes splendeurs. Cette « *théosophie* » se retrouve dans Jacque *Boehem*, ou le cordonnier de Gorlitz dont nous avons parlé, dans *Valentin Weigel*, *Sébastien Franck* et un grand nombre de philosophes.

Chez Luther, l'enthousiaste et l'illuminé font oublier le sceptique. Il n'en est pas ainsi de *Michel Montaigne*. Personne ne fut jamais moins mystique que ce périgourdin à l'air toujours enjoué. S'il ajoute « creance » à la « coutume » et à la « *religion*, » c'est pour avoir un double oreiller et s'endormir en paix. S'il demande au roi le collier de saint Michel, c'est afin d'obtenir « l'extreme marque d'honneur de la noblesse françoise (2) : »

(1) Luther, dont Bossuet a écrit les variations, changea de langage, suivant les conseils de son ami Mélanchthon : après avoir appelé Aristote un « païen dangereux, » il le compara aux pierres précieuses : « *Insignis gemma.* » Voir Heeren et Tennemann.

(2) *Sommaire discours sur la vie de Michel, seigneur de Montaigne*, en tête des *Essais*. Cf. Montaigne, *Essais* et *Journal de voyage; Entretien de Pascal avec M. de Sacy sur Epictète et sur Montaigne;* Prévost-Paradol, *Études sur les moralistes français;* C. Bartholmèss, *Diction.*,

il n'est dévot ni à Dieu ni aux anges. Cependant il n'imite pas les sceptiques modernes, qui vivent et meurent dans l'incrédulité la plus complète. Né au château de Montaigne, en 1533, il reçut une éducation profane et ses convictions religieuses ne furent jamais profondes; mais il ne se montra pas hostile au christianisme, et il dut en partie à sa modération le bon accueil que le public fit aux *Essais*. Après sa mort, qui arriva en 1592, il fut inhumé à Bordeaux, dans l'église d'une commanderie de Saint-Antoine. Son *scepticisme* ressemble par certain côté au *fidéisme de Huet;* voici, du reste, comment il s'exprime lui-même, dans le second livre des *Essais* (c. XII) : « O la vile chose et abjecte, que l'homme, s'il ne s'esleve au dessus de l'humanité! Voilà un bon mot et un utile desir : mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'esperer enjamber plus que l'estenduë de nos jambes, cela est impossible et monstrueux : ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité : car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'eslevera si Dieu luy preste *extraordinairement* la main : il s'eslevera abandonnant et renonçant à ses *propres moyens*, et se laissant hausser et souslever par les *moyens purement celestes*. C'est à *nostre foy chrestienne*, non à sa vertu stoïque, de pretendre à ceste *divine* et miraculeuse metamorphose (p. 393). »

La *raison*, abandonnée à ses forces natives, est « un être *ondoyant*, » incapable de se fixer; elle « bouge »

1876, art. Montaigne; Villemain; Leclerc; Biot; l'abbé de Talbert, *Éloge de Michel de Montaigne;* de la Dixmerie, *Éloge analytique et historique;* Tennemann, etc.

sans cesse, et tout « bouge » autour d'elle. C'est une coureuse, « une Pénélope » qui défait chaque jour ce qu'elle a fait la veille. La vérité n'a pas de critérium, et il n'y a point « d'enseigne à l'hôtel de l'évidence; » en effet, pour vérifier nos sensations, il faudrait « un instrument judicatoire; » pour vérifier cet instrument, il faudrait « de la démonstration; » pour vérifier la démonstration, « un instrument; » nous voilà « au rouet, » nous voilà « à reculons jusqu'à l'infini. » Non-seulement « le vent des accidens » remue Montaigne; mais en outre, il se « remuë et trouble » lui-même par l'instabilité de sa « posture; » il donne à son âme « tantost un visage, tantost un autre, » selon le côté où il la « couche; » il est « honteux, insolent, bavard, taciturne, laborieux, delicat, ingenieux, hebeté, chagrin, debonnaire, menteur, veritable, sçavant, ignorant, et liberal et avare et prodigue, » selon qu'il se « vire (L. II, c. 1). » Dans cet état, il se laisse « manier, sans inquisition, à l'ordre du monde : » la *coutume* est pour lui le critérium du vrai; encore l'appelle-t-il une violente maîtresse d'école, qui hébète nos sens et nous dérobe le visage des choses.

Tel est le scepticisme de Montaigne. Ce langage moitié plaisant, moitié sérieux, cette curiosité avide de savoir les faits accidentels et de dévoiler les faiblesses humaines, sans s'inquiéter des principes immuables et des lois générales qui régissent toutes choses, ces mœurs faciles et ces railleries piquantes, voilées sous des apparences de respect pour les institutions religieuses, convenaient à l'époque de la Renaissance; aussi le livre des *Essais* devint-il comme le manuel de tous les beaux esprits. « A peine trouvez-vous un gentilhomme de campagne, dit Huet, qui veuille se distinguer des preneurs de

lièvres, sans un Montaigne sur sa cheminée (1). » « Ce livre, ajoute Tennemann, a exercé dans le monde beaucoup d'influence, et a subi les jugements les plus opposés. Quelque éloigné de l'immoralité et de l'irréligion que fût le caractère personnel de cet écrivain, son ouvrage a pu favoriser plus d'une fois des dispositions contraires dans l'esprit de ses lecteurs, et même les y faire naître (*Manuel de Philos.*, t. II, p. 48). » Le clergé lui-même ne fut pas exempt de la contagion.

Un des amis et des disciples de Montaigne, *Pierre Charron*, entra dans l'état ecclésiastique, après avoir exercé le métier d'avocat, et fut vicaire général de l'évêque de Cahors et prédicateur de la reine Marguerite (1541-1603). Les ouvrages qu'il nous a laissés sont les livres sur la *Sagesse*, le traité des *Trois vérités* et les *Discours chrétiens* (2). Il n'a pas la verve *originale* de Montaigne, et il n'offre pas le même attrait au lecteur; mais il est plus *méthodique*, et l'influence qu'il exerce sur les esprits est plus dangereuse. Il plaisante moins sur les mœurs; mais il parle des choses saintes avec une licence que Montaigne ne s'est pas permise : après avoir défendu le catholicisme contre les protestants, il prétend que toutes les religions « sont estranges et horribles au sens commun, » qu'elles naissent des milieux où nous vivons et ne sont point de « nostre choix (cf. *De la Sagesse*, l. II, c. 5). » Il ne traite pas la science avec plus de ménagement : « L'homme, dit-il, est fort à desirer, et foible à recevoir. Les deux principaux moyens qu'il employe, pour parvenir à la congnoissance de la verité,

(1) Cf. M. Bartholmèss, *Diction.*, p. 1126.

(2) Cf. Charron, *Œuvres*; Michel de la Rochemaillet, *Vie de Charron*; Bayle; Tennemann.

sont la raison et l'experience. Or tous deux sont si foibles et incertains (bien que l'experience beaucoup plus) que n'en pouvons rien tirer de certain. La raison a tant de formes, est tant ployable, ondoyante, comme sera dit amplement en son lieu. L'experience n'en a pas moins, les evenements sont toujours dissemblables. Il n'y a rien si universel en la nature, que la diversité, rien si rare et difficile, voire quasi impossible, que la similitude. Et si l'on ne peut remarquer la dissemblance, c'est ignorance et foiblesse. Ce qui s'entend de parfaicte et entiere semblance de dissemblance. Car à vray dire tous les deux sont par tout : il n'y a chose aucune, qui soit entierement semblable et dissemblable à une autre. C'est un ingenieux meslange de nature (*Ibid.*, l. I, c. 4). » Ce scepticisme, comme l'observe M. Franck (*Dict.*, p. 264), aboutit au *sensualisme*. Toute connaissance, d'après Charron, « s'achemine en nous par les sens; » elle « commence par eux et se résoult en eux (l. I, c. 12). » L'homme est inférieur à certains animaux, et l'immortalité de l'âme est « la chose la plus foiblement prouvée et establie par raison et moyens humains (l. I, c. 15). »

IV. — Tentatives de restauration. — Précurseurs de Bacon, de Descartes, de Spinoza et de Rousseau.

Le scepticisme trop absolu de Montaigne et de Charron ne pouvait répondre au besoin de savoir, qui tourmente l'intelligence humaine; d'autre part, la philosophie ancienne n'était pas en complète harmonie avec l'amour de la nouveauté, qui s'est manifesté à la Renaissance, comme à toutes les époques de trouble et de révolution. Aussi des hommes plus ou moins confiants dans leur mérite personnel essayèrent-ils de donner à l'esprit

une nouvelle direction, de modifier les procédés de la science et de tenter ce que Bacon appellera la *Grande Restauration : Instauratio magna.* A vrai dire, cet essai ne fut guère plus heureux que celui de Cardan et de Patrizzi. Il doit cependant fixer notre attention, parce que nous y trouvons en germe la philosophie de *Bacon*, de *Descartes*, de *Spinoza* et de *Rousseau;* c'est-à-dire la *Logique*, la *Physique*, la *Métaphysique* et la *Morale* des temps modernes. Parmi les auteurs de ce mouvement intellectuel, citons *Ramus*, *Vivès*, *Sanchez*, *Campanella*, *Télésio*, *Jordano Bruno*, *Machiavel et Grotius.*

Ramus (1), le grand adversaire d'Aristote dans l'Université de *Paris*, ne se contenta pas d'attaquer l'*Organum;* il composa une nouvelle *Logique* et se fit des disciples en France, en Espagne, et surtout dans les pays protestants de Suisse, d'Angleterre et d'Allemagne. Il naquit à Cuth, dans le Vermandois, en 1515, et termina sa carrière par une fin tragique : il périt dans le massacre de la Saint-Barthélemy, en l'année 1572. Les gens « de sac et de corde » qui l'assassinèrent étaient, au témoignage de plusieurs historiens, des émissaires de Charpentier, son antagoniste et son ennemi. Il n'avait pas l'esprit assez philosophique pour opérer une réforme et lutter avantageusement contre Aristote; on lui a même reproché d'avoir copié l'*Organum* (2), et Launoy a parlé en termes assez plaisants de sa levée de boucliers contre le Stagirite : « Sexta Aristotelis fortuna recensetur et explicatur. In qua *Ramus* et Aristoteles in arenam

(1) Cf. Pierre de la Ramée, *Œuvres*, en particulier les *Institutiones dialecticæ* et les *Animadversiones Aristotelicæ;* Nancel, *Vie de Ramus;* Tennemann.

(2) « Hic in Aristotelis dum famam et dogma vagatur,
« O quantum debet Ramus Aristoteli! »

descendunt, hic cum laude vincit, ille sine difficultate vincitur : dimicantibus cum Aristotele Francisco I et nonnullis professoribus (1). »

La *méthode* logique et la *classification* des sciences furent aussi l'objet d'études assez sérieuses. *Vivès*, de Valence, en Espagne (1492-1540), proposa dans son *Traité sur la Dialectique* de rejeter l'autorité des anciens et de choisir une méthode qui aurait pour base *le libre examen*. *Sanchez*, qui vint de Portugal en France et professa la médecine à Montpellier et à Toulouse (1562-1632), a été compté parmi les sceptiques absolus, à cause de son ouvrage intitulé, *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (2); en effet, il parle de temps en temps le langage de Pyrrhon et il regarde le *doute* comme la *fin* même de toute investigation (3); mais, en réalité, il est le précurseur de Descartes au lieu d'être le disciple de Montaigne : son *doute* est *méthodique* : « Mon dessein, dit-il, est de fonder, autant que cela dépend de moi, une science solide et facile, purgée de ces chimères et de ces fictions sans fondement qu'on rassemble pour montrer l'esprit de l'auteur, et non dans le but de nous instruire, décidé à porter *mon examen* sur le fond des choses, je me propose, dans la mesure où le permet la faiblesse humaine, de rechercher si l'on sait quelque chose et comment on le sait, quelle est la *méthode* de la science (édit. Rotterdam, p. 181). »

(1) *De varia Arist. in Acad. paris. fortuna*, p. 100.

(2) Cf. Ulrich Wild, *Quod aliquid scitur;* Daniel Gartmarck, *Sanchez aliquid sciens.*

(3) Sanchez dit à son lecteur : « Dubita mecum, nec veritatem speres unquam ut sciens tenere : sufficiat tibi quod et mihi, eamdem agitare. Hic mihi scopus, hic *finis* est. »

Campanella, né en Calabre, le 5 septembre 1568, et mort à Paris, en 1639, entra chez les Dominicains; mais il avait l'âme trop inquiète, trop turbulente, pour accepter une direction intellectuelle. Il faillit payer de sa tête la haine qu'il avait conçue contre la domination de l'Espagne, et sans la protection du Souverain Pontife et du cardinal de Richelieu, il aurait eu le sort de Savonarole. Ses nombreux ouvrages, dont M. Bouillier a donné le catalogue (1), renferment une *classification des sciences* qui atteste de la vigueur d'esprit et de l'érudition. Il poursuit un but analogue à celui de *François Bacon*, son contemporain; il s'appuie même sur des bases plus solides et divise les sciences d'après leur *objet* propre, et non d'après les *facultés* de l'âme; mais pour réussir, il manque de sagesse, de mesure et de constance. Sa doctrine est un singulier mélange où le *sensualisme mystique* de Roger Bacon (p. 189 et suiv.), sert de base à une métaphysique abstraite et aboutit à une théorie sociale assez semblable à celle de *Rousseau* et des utopistes de 1848 (cf. *De sensu rerum* et *Civitas solis*).

Des esprits plus positifs appliquèrent à l'étude du *monde* les *règles* que *François Bacon* devait formuler dans son *Instauratio magna*. Ici encore il ne s'agit pas d'une nouvelle méthode, mais de l'emploi plus *exclusif* d'un procédé scientifique dont Aristote et saint Thomas ont connu la valeur et l'utilité. Pour les scolastiques, la connaissance des phénomènes de la nature et des lois particulières n'était qu'un point de départ; les premiers principes, qui expliquent l'origine ou la constitution des

(1) *Diction. des sciences philos.*, art. Campanella. Cf. Campanella, *De sensu rerum et magia*, *Civitas solis*, etc.; Cipriani, *Vita et philos. Th. Campanellæ;* C. Dareste; Baldacchini.

corps, et les lois générales qui régissent l'univers, étaient l'objet d'études plus sérieuses et plus approfondies. Depuis Robert Grosse-Tête, Adam de Marisco et Roger Bacon, plusieurs esprits plus ou moins ennemis de la spéculation s'attachèrent avant tout à l'observation des faits et à la recherche des causes immédiates qui les produisent. A la Renaissance, leur nombre devint plus considérable, et peu à peu les deux parties de la *Physique* des anciens se séparèrent pour former deux sciences : la *Cosmologie* et la *Physique* moderne; celle-ci, à son tour, se divisa en *Physique* et en *Chimie*. De même, l'*Anthropologie* fut partagée en quatre branches : la *Psychologie*, la *Physiologie*, la *Médecine* et l'*Anatomie*.

Télésio, de Cosenza, en Calabre, fut un des chefs de la nouvelle école, et l'Académie qu'il fonda à Naples, exerça une grande influence sur les destinées de la philosophie; *Bacon* lui-même le reconnaissait pour le premier des modernes : « Novorum hominum primus. » Il vécut de 1508 à 1588; c'est-à-dire, pendant une partie notable de la Renaissance. A la méthode d'Aristote, il substitue la simple intuition des choses sensibles et l'inspection des vraisemblances; en d'autres termes, il n'admet qu'un seul critérium, celui de l'*expérience sensible*. Un tel système conduit au *matérialisme*. Aussi l'Église a-t-elle censuré les ouvrages de Télésio intitulés : *De rerum natura, De somno, Quod animal universum ab unica animæ substantia gubernatur* (1). Copernic (1473-1543), *Tycho-Brahé* (1546-1601), *Képler* (1571-1631), *Galilée*, l'ami de César Crémonini (1564-1642), travaillèrent aussi au progrès des sciences expérimentales et connurent les

(1) Cf. Fiorentino, *Bernardino Telesio;* Bacon; Lotter; C. Bartholmèss; Rixner et Siber.

lois de l'*induction baconienne;* mais ils négligèrent trop les hautes spéculations de la pensée.

Cependant la *métaphysique* ne tomba pas en complet discrédit parmi les novateurs. Le *panthéisme* que favorisaient les rêveries de Campanella, trouva en *Jordano Bruno* un défenseur hardi et opiniâtre (1). Ce n'est pas la logique avec sa méthode rigoureuse, ni l'observation attentive des phénomènes de la nature, qu'il faut attendre de cet esprit indiscipliné; il est irrégulier dans sa marche, téméraire dans ses affirmations. On le donne comme un disciple de Plotin; il est plutôt le maître de *Spinoza.*

Bruno naquit à Nole vers 1548, dans ce pays de Labour qui a produit saint Thomas, Campanella et Vanini. Il entra jeune encore chez les Dominicains; mais il quitta bientôt sa cellule, qu'il appelait « une prison étroite et noire, » et il erra de province en province, de ville en ville, allant d'Italie en France, de France en Angleterre et en Allemagne, de Genève à Milan, à Nice, à Lyon, à Toulouse, à Paris et à Londres, jusqu'à l'année 1660, où il subit la peine des séditieux, des hérétiques et des athées. C'est ce moine apostat que le rationalisme contemporain place en tête de ses « martyrs » les plus héroïques.

Sa doctrine est encore moins estimable que sa personne. Il dédaigne de marcher à la suite d'Aristote et de saint Thomas, et il préfère à l'*Organum* le *Grand Art* de Raymond Lulle; au lieu d'admettre une première cause souverainement parfaite, supérieure à tous les

(1) Cf. Jordano Bruno, *Œuvres;* Feller, *Diction.;* P. Nicéron; Bartholmèss, *Jordano Bruno;* Bouillier, *Hist. de la Philos. cartésienne;* E. Saisset; T. Vacherot; Ad. Franck; Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno;* Debs; Tennemann.

êtres contingents, il confond Dieu avec l'universalité des créatures : il est *panthéiste* même avant d'avoir étudié les Éléates et les Alexandrins. Il part du doute de *Descartes* et des fausses notions de *cause* et de *substance* pour aboutir aux conclusions de *Spinoza*, de *Schelling* et d'*Hégel*. Nous pouvons extraire de ses ouvrages les propositions suivantes (1) : il n'existe que deux causes, la cause *efficiente* et la cause *finale*, et même la cause finale peut se ramener à la cause efficiente ; la *matière* et la *forme* ne sont que des déterminations de la cause efficiente ; ainsi tout doit se résoudre dans l'*unité* absolue, dans la *monade* infinie ; Dieu, ou plutôt la nature est à la fois cause et effet, substance et mode, elle est « *naturante* et *naturée*, » selon l'expression de Spinoza et de plusieurs panthéistes ; à proprement parler, il n'y a ni cause ni effet, ni substance ni mode : l'*infini* seul est réel ; tout le reste n'est qu'une apparence et qu'une ombre, suivant la pensée de Schelling. Cet infini n'est point l'être sans limites, sans mouvement ; il subit les lois du progrès, il est « *in fieri*, » pour employer le langage d'Hégel ; dans ce développement, il y a le point de départ, ou le *minimum*, et le complet épanouissement, ou le *maximum;* la mort est le retour à l'état primordial : « c'est la sphère qui de nouveau se resserre au centre. » Tout est parfait, tout est infini, et l'optimisme, que défendra Leibnitz, est une conséquence rigoureuse de l'identification des êtres avec Dieu.

A côté de ce métaphysicien téméraire, il y eut des

(1) Les ouvrages de J. Bruno recueillis par A. Wagner sont intitulés : *De umbris idearum*, *Spaccio della Bestia trionfanti, Della causa, principio e uno*, *dell'infinito universo e mondi, De monade, numero et figura.*

moralistes non moins dangereux ; ils avaient à leur tête *Machiavel* (1469-1527), *Jean Bodin*, *La Boëtie*, *Thomas Morus*, *Mariana*, *Grotius* (1583-1645) et *Nood*. Leurs ouvrages contiennent tous les principes que J.-J. Rousseau, les rationalistes et les socialistes modernes ont pris pour bases de leurs théories subversives : c'est la ruse à la place de la justice, le contrat libre et la loi du plus fort à la place du droit naturel, le communisme à la place de la propriété individuelle, la nation absorbant la famille et se séparant de Dieu; c'est la sanction du fait accompli et la justification de tous les crimes. Nous en verrons plus tard les conséquences désastreuses. Les principes contenus dans le livre *du Prince* de Machiavel se retrouveront dans le traité *du Droit* de Grotius, et les publicistes, comme les hommes d'état, depuis Hobbes jusqu'à Bentham, iront en grand nombre puiser à cette même source.

CONCLUSION.

De tous les faits que nous avons exposés ressort une double conclusion : la supériorité de la *Philosophie chrétienne*, même à l'époque de la Renaissance, et les étranges *égarements* des esprits qui ne veulent plus marcher à la lumière de la *Révélation*. Les Pomponace, les Crémonini et les Jordano Bruno ne sont pas à la hauteur des Cajétan, des Suarez et des François de Sales. De plus, le titre de *Renaissance* ne convient pas à cette période philosophique dont nous venons de parcourir les phases diverses; il faut l'appeler *Révolution*. M. Mabilleau en convient : « Pomponace, dit-il, est un commentateur

comme ses devanciers... A vrai dire, Galilée lui-même n'a point apporté une nouvelle philosophie à l'Italie ; il s'est simplement *détaché* de l'ancienne (1). » Cette séparation ou ce schisme est au détriment de la vérité ; on abandonne la Scolastique pour renouveler de vieilles erreurs : le panthéisme, le matérialisme, l'athéisme, l'idéalisme, le césarisme avec leurs nuances les plus diverses. Les philosophes modernes n'ont pas, non plus, inventé une nouvelle *méthode* et une nouvelle *science*.

(1) *Étude hist. sur la Philos.*, p. 110.

CHAPITRE DEUXIÈME.

PHILOSOPHIE MODERNE.

Aperçu général.

Nous abordons avec crainte cette période qu'on appelle la *Philosophie moderne*. Ici les historiens sont nombreux, mais la modération et l'impartialité ne se rencontrent presque nulle part. Pour les uns, Bacon et Descartes inaugurent une ère de liberté; avec eux, la pensée prend confiance en elle-même, déblaie le terrain de la science et s'avance dans ses propres voies; les auteurs de l'*Instauratio magna* et du *Discours de la méthode* achèvent glorieusement l'émancipation de l'esprit et mettent la dernière main à l'œuvre de Luther et de Calvin, de Ramus, de Jordano Bruno, de Vanini et de Campanella (1). Les autres, au contraire, ne trouvent plus Descartes, Leibnitz et d'Alembert à la hauteur du progrès actuel; leur science est surannée, et leur emprunter des exemples, c'est recourir à une monnaie usée (2).

(1) Tennemann, *Manuel de l'histoire de la Philosophie*, édit. 1839, t. II, p. 51; Damiron, *Essai sur l'hist. de la Philos. en France au* XVIIe *siècle*, 1846, t. I, p. 86.

(2) Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851, t. I, p. I.

Quelques-uns, animés d'excellentes intentions, ne veulent voir dans le mouvement philosophique des derniers siècles qu'une tentative audacieuse dans son principe et stérile dans ses conséquences ; ils se figurent que le meilleur moyen de triompher d'un adversaire est de l'exécuter. Ces louanges et ces blâmes sont trop absolus pour être vrais. La Philosophie moderne contient beaucoup d'alliage ; mais dans cet alliage il y a des filets d'or. Son grand défaut est de manquer de solidité, comme tout ce qui naît d'une révolution ; c'est, suivant l'expression de Léon XIII, une philosophie mobile et superficielle : « *Nutantem et levem philosophiam* (1). » Nous allons essayer d'en faire ressortir les principaux caractères.

Il y a ordinairement trois phases dans les révolutions. Ce sont d'abord des essais *isolés*, des révoltes partielles ; ensuite les efforts se concentrent, et, grâce à l'action d'un homme influent, une *organisation* apparente succède au désordre ; mais l'édifice construit sur le sable ne peut toujours demeurer debout, tôt ou tard il est sapé par la base et il *s'écroule :* désormais il n'en reste plus que des débris épars. Ainsi, au moyen âge et à la Renaissance, plusieurs philosophes ont rompu isolément avec la *Scolastique ;* Bacon et Descartes ont continué leur entreprise avec plus de succès, et ils sont devenus les chefs de deux écoles rivales ; mais, comme nous le verrons dans le chapitre sur la *Philosophie contemporaine*, ils n'ont pas résisté à la *critique :* Emmanuel *Kant* a ébranlé leur œuvre jusque dans ses fondements ; Auguste *Comte* lui a porté les derniers coups (2) : pour

(1) Encycl. *Æterni Patris.*

(2) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure ;* Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive.*

le premier, la Métaphysique n'a pas d'autre point d'appui que la Morale; pour le second, elle doit être reléguée en dehors de toute science.

Les philosophes modernes, les seuls qui nous occupent en ce moment, se divisent en plusieurs classes : à côté des partisans plus ou moins avoués du *baconisme* et du *cartésianisme*, il y a des esprits vigoureux et *indépendants* qui s'érigent en maîtres et groupent des disciples sous leur autorité; d'autre part, la *Scolastique* a toujours des défenseurs, surtout dans les ordres religieux et dans les universités catholiques.

I.

La philosophie baconienne.

Saint Thomas et ses disciples n'ont rien d'exclusif dans leur méthode. Ils admettent à la fois l'analyse et la synthèse, les faits de l'expérience et les principes de la raison; à leur avis, la perception des sens est le point de départ, dans la genèse des connaissances humaines; mais les autres critériums sont aussi des moyens légitimes pour arriver à la certitude. C'est l'*éclectisme* dans son acception la plus juste. Il en est autrement à l'époque où nous sommes arrivés. Sous prétexte de systématiser la science et de la ramener à une parfaite unité, on s'appuie trop exclusivement sur un seul critérium, et, en voulant simplifier la méthode, on compromet toute la philosophie; Tennemann lui-même en convient : « Bacon, dit-il, prit l'*expérience* et Descartes la *spéculation* pour *la clef* de la philosophie; » ce double mouvement intellectuel, commencé en Italie, se développa en

Angleterre, en France et en Allemagne ; mais les deux écoles, « dans leur empressement d'édifier une science nouvelle, ne songèrent point assez à l'asseoir sur un fondement solide, et c'est pourquoi elles ne donnèrent point à leurs théories le degré de perfection nécessaire pour leur assurer une domination universelle (1). » Le *chef* de l'école *expérimentale* est *François Bacon ;* nous avons donc à parler de sa *doctrine* et de son *influence*.

I. — Bacon : sa vie, ses ouvrages, son système. — Analyse de l'Instauratio magna.

Bacon, né en 1561 et mort en 1626, est contemporain de plusieurs philosophes dont nous avons parlé dans le chapitre précédent ; mais il n'appartient pas à la Renaissance, et son *Instauratio magna*, malgré ses lacunes et ses défauts, malgré ses *nombreux emprunts*, est la réalisation au moins partielle d'un projet que Patrizzi, Campanella et tant d'autres avaient seulement conçu ou ébauché : avec l'apparition de cet ouvrage s'ouvre définitivement une ère nouvelle depuis longtemps préparée (2).

François Bacon était de Londres, cette terre classique de la philosophie *positive*. Dès l'âge de seize ans, il ma-

(1) *Mauuel de l'histoire de la Philosophie,* t. II, p. 55-56.

(2) Cf. Bacon, *Œuvres*, édit. 1825-1836, 12 vol. in-8°, en particulier l'*Instauratio magna ;* M. Emery, *Le Christianisme de Bacon ;* J. de Maistre, *Examen de la philos. de Bacon ;* Ch. de Rémusat, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie ;* Huet, *De Baconis Verulamii philosophia ;* Deleyre, *Analyse de la Philos. de Bacon ;* Deluc, *Précis de la Philos. de Bacon ; Vie de Bacon,* par W. Rawley, W. Dugdal, David Mallet, Montagu, de Vauzelles, Buchon, etc. ; Articles biographiques ou critiques, par Bouillet, Lafaye, Macaulay, Jacquinet, Gassendi, Voltaire, Hume, Condillac, etc. ; *Histoires de la philos.*

nifesta ses antipathies pour la Scolastique, et à vingt-cinq ans il traça les premières lignes de l'*Instauratio magna*. Le souci des affaires l'entrava dans l'exécution de son dessein. A la mort de son père, il embrassa la carrière d'avocat. Telle était peut-être sa vraie vocation. Il avait une éloquence persuasive, une imagination brillante, un style éclatant et chargé de métaphores; mais le désir d'occuper une charge plus lucrative et l'ambition qu'il nourrissait au fond de l'âme, le portèrent à solliciter les faveurs de la cour. A l'exemple de Sénèque, il devint courtisan. Il rechercha la protection du comte d'Essex, et fut ensuite son accusateur; il gagna les bonnes grâces du roi Jacques, et se ménagea l'appui de Villiers. La fortune lui sourit pour un temps, et les honneurs s'accumulèrent sur sa tête. Il fut conseiller du roi, attorney général, garde du grand-sceau, chancelier, baron de Vérulam et vicomte de Saint-Alban; de plus, on le dota d'une riche pension. Cette prospérité enivrante fut suivie d'une affreuse catastrophe. Des voix s'élevèrent pour flétrir le grand chancelier : on l'accusait d'avoir pris des mesures vexatoires, de s'être enrichi au détriment de la justice, d'avoir, par ses lâches complaisances, trahi ses devoirs les plus sacrés. En 1621, il fut précipité du faîte des grandeurs et enfermé dans la tour de Londres. Il recouvra bientôt la liberté; mais les accusations « de vénalité et de concussion » pesèrent toujours sur sa mémoire, et il dut renoncer pour toujours aux charges publiques. Il consacra ses loisirs à l'étude de la philosophie et à la composition de ses ouvrages; il essaya aussi de se justifier en disant que les « murs de Silo ne tombèrent pas sur les plus grands coupables. » Il faisait allusion à ceux dont il avait été l'instrument.

Les œuvres complètes de Bacon forment la matière

de douze à quinze volumes, et embrassent les sujets les plus divers ; ces œuvres philosophiques, morales et politiques, publiées en français par les soins de MM. Bouillet et Buchon (1), sont inachevées sur plusieurs points; elles suffisent cependant pour nous faire connaître le *but* que l'auteur se propose, la *méthode* dont il se sert et les *résultats* qu'il obtient.

Nous n'en pouvons douter, Vérulam ne veut pas seulement *réformer* la vieille philosophie d'Aristote et de saint Thomas; son plan conçu à l'Université de Cambridge, ébauché dans ses premières productions et nourri même au milieu de ses luttes les plus ardentes, est de doter ses semblables d'une *science nouvelle*, d'une science pratique ou *active*, qui assure à l'homme son domaine sur l'univers entier : il veut prouver la vérité de l'aphorisme, « *savoir, c'est pouvoir.* » Il annonce ce projet dans un langage qui convient peu à la modestie d'un philosophe chrétien; il donne à un simple opuscule le titre pompeux de *Temporis partus maximus;* sa logique destinée à remplacer celle d'Aristote est appelée le *Novum Organum ;* il se propose ni plus ni moins de refaire l'entendement de l'homme (*Nov. Org.*, l. I), d'élever un grand édifice à la gloire de la science : *Instauratio magna;* et il a une telle confiance en son entreprise, qu'il meurt en léguant son nom aux nations étrangères et aux âges futurs. Ce langage à la fois « ingénieux, pittoresque et poétique, empesé et pédantesque (2), » dénote de l'orgueil et cache une erreur. L'esprit est sus-

(1) Cf. M. Bouillet, *Œuvres philos. de Bacon*, 3 vol. in-8°, 1834-1835 ; M. Buchon, *Œuvres philos., moral. et polit. de F. Bacon*, 1 vol. in-8°, 1840.

(2) Cf. J. de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, t. I, p. 58; Hume, *Essais*, c. xv.

ceptible de progrès, mais il ne peut se refaire; il suit toujours la même marche, emploie les mêmes procédés, se développe d'après les mêmes lois. « Refaire l'entendement humain pour le rendre propre aux sciences, dit M. de Maistre, ou refaire le corps humain pour le rendre plus propre à la gymnastique, c'est précisément la même idée. J'honore la sagesse qui propose un *nouvel organe* autant que celle qui proposerait une *nouvelle jambe* (t. I, p. 9). » Bacon a trouvé des *formules heureuses* et employé un *style attrayant*, pour exprimer des vérités aussi anciennes que la philosophie et résumer un ensemble d'observations que des savants d'un mérite égal, et même supérieur, avaient faites avant lui. Son *but* est donc illusoire.

Et d'abord le philosophe anglais nous annonce une *méhode* dont « personne n'a su faire usage (*Nov. Organ.*, l. I, aph. 19). » Cette méthode n'est point la déduction rigoureuse; le *syllogisme* est un instrument « faible et grossier, » il se compose de propositions, les propositions sont elles-mêmes composées de mots, « et les mots sont en quelque manière les étiquettes des choses. » Et si ces mots sont confus ou formés au hasard, « tout l'édifice qu'on bâtit ensuite sur un tel fondement ne peut avoir de solidité (*Nov. Org.*, l. I, aph. 13 et 14). » En d'autres termes, le syllogisme ne vaut rien, s'il est mal fait. Il en est sans doute ainsi de l'argument inductif. Mais n'insistons pas. La vraie méthode ne saurait être, non plus, la simple *expérience* qui consiste à observer un certain nombre de faits, pour « s'élancer ensuite du premier bond jusqu'aux principes les plus généraux (*Ibid.*, aph. 19). » Il y a une autre méthode plus parfaite, l'induction proprement dite; elle part aussi des sensations et des faits particuliers; mais s'élevant avec

lenteur par une marche graduelle et sans franchir aucun échelon, elle n'arrive que bien tard aux propositions les plus générales; cette dernière méthode est la *véritable*, « *mais personne ne l'a encore tentée* (*Ibid.*, aph. 19). » Avant Gassendi et les encyclopédistes, cette phrase ne fut pas prise au sérieux, et Thomas Bodley écrivit à Bacon pour le blâmer : « Permettez-moi, lui dit-il, de vous parler franchement : je ne puis comprendre vos plaintes. Jamais on ne vit plus d'ardeur pour les sciences que de nos jours. Vous reprochez aux hommes de négliger les expériences, et *sur le globe entier on ne fait que des expériences* (19 févr. 1607). » Du reste, saint Thomas lui-même décrit avec une grande précision le procédé inductif dont Vérulam se dit l'inventeur; voici ses propres paroles : « Ratio non sistit in experimento particularium; sed *ex multis* particularibus in quibus experta est, accipit *unum commune* quod firmatur in anima et considerat illud absque consideratione alicujus singularium, et hoc accipit *ut principium* artis et scientiæ. Puta *diu* medicus consideravit *hanc herbam* sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et *multos* alios singulares homines : cum autem sua consideratio ad hoc *ascendit*, quod talis *species* herbæ sanat febrientem simpliciter, hoc accipitur ut quædam *regula artis medicinæ* (cf. *Post. anal.*, l. II, lect. 20). »

Et quels *résultats* l'auteur du *Novum Organum* a-t-il obtenu à l'aide de sa méthode? A-t-il transformé la science? Il n'en est rien. Ces résultats, de l'aveu de tous les hommes compétents, ont été à peu près nuls dans les sciences expérimentales. Il faut en dire autant de la philosophie.

L'*Instauratio magna* renferme un programme séduisant. La première partie, *De dignitate et augmentis scien-*

tiarum, contient la nouvelle encyclopédie des sciences ou le vaste plan de restauration que le philosophe anglais a projeté ; — le *Novum Organum*, ou la deuxième partie est consacrée à l'exposition de la méthode, c'est-à-dire de l'observation et de l'induction qui doivent remplacer l'hypothèse et le syllogisme ; — pour se servir de la méthode, il faut recueillir d'abord un grand nombre de faits et les étudier ensuite avec soin, en suivant une marche graduelle ; tel est l'objet de la troisième partie ou de l'*Historia naturalis*, et de la quatrième intitulée, *Scala intellectus;* — la cinquième doit contenir la *Philosophie première*, c'est-à-dire l'ensemble des connaissances provisoires, ou les fragments de sciences dont l'esprit se contente avant d'arriver à la pleine possession du vrai ; — enfin, dans la sixième et dernière partie, appelée *Philosophia secunda sive scientia activa*, l'auteur se propose de nous exposer cette science, non pas spéculative et stérile, mais pratique et active qui sera le fruit de la nouvelle méthode (*Instaur. magna*, distrib. op.). Bacon n'a pas exécuté ce plan ; il a seulement traité les deux premières parties, et sur un grand nombre de questions il ne s'est pas prononcé, ou pour avoir sa pensée il faut recourir à ses autres ouvrages.

Il débute par une fausse division des sciences : « La division la plus exacte que l'on puisse faire de la science humaine, dit-il, se tire de la considération des trois facultés de l'âme, qui est le siège propre de la science. L'*histoire* se rapporte à la *mémoire*, la *poésie* à l'*imagination*, et la *philosophie* à la *raison* (l. II, c. I). » L'histoire est *naturelle* ou *civile* (*ibid.*, c. II) ; la poésie est *narrative*, *dramatique* et *parabolique* (*ibid*, c. XIII) ; la philosophie a un triple objet : « *Dieu*, la *nature* et

l'*homme*. Les rayons par lesquels les choses nous éclairent sont aussi de trois espèces. La nature frappe l'entendement par un rayon *direct*. La Divinité, à cause de l'inégalité du milieu, ou des créatures, le frappe par un rayon *réfracté*. Enfin, l'homme montré et présenté à lui-même, le frappe par un rayon *réfléchi* (*ibid.*, l. III, c. I). » La théologie naturelle a pour objet les *anges* et les *esprits* (c. II). La philosophie naturelle est *théorique* ou *pratique* (c. III); la partie spéculative a pour objet la *physique spéciale* et la *métaphysique* : la première traite de la cause *efficiente* et de la *matière;* la deuxième considère la cause *formelle* et la cause *finale* (c. IV). La *mécanique* et la *magie* sont du domaine de la philosophie pratique : l'une correspond à la physique, l'autre, à la métaphysique (c. V). Les *mathématiques* pures ou mixtes sont des appendices de la philosophie naturelle (c. VI). La doctrine sur l'homme se divise aussi en plusieurs sciences, selon qu'elle se rapporte au *corps* ou à l'*âme*, à l'*individu* ou à la *société*, à l'*intelligence* ou à la *volonté* (l. IV, c. I) : la *logique* « ou l'art d'inventer, de juger, de retenir et de transmettre, » dirige l'entendement, « ce roi plein de bonté, » et l'*éthique*, « sa sœur jumelle, » dirige la volonté libre et la conduit au bien (l. V, c. I). Cette classification est ingénieuse; mais elle a plusieurs défauts. Dans la division des sciences, il faut partir de l'objet formel, et non pas des facultés; l'ordre logique demande que la théologie naturelle soit placée après la cosmologie et la psychologie; la métaphysique est trop négligée dans le système de Bacon, et la *physique* occupe une place trop exclusive; l'objet de la *physique* n'est pas nettement défini; enfin, la logique et l'éthique ne sont pas des fragments de la *psychologie*. Entrons dans quelques détails.

Théologie naturelle. — A l'aide de l'induction, que pouvons-nous connaître de Dieu? Peu de chose, dit Bacon; assez cependant pour réfuter l'athéisme : « la lumière naturelle et la contemplation des choses » nous fournissent sur Dieu une *étincelle de science* (l. III, c. II); et cette étincelle est d'autant plus vive, que la connaissance des êtres matériels est plus parfaite : « Un peu de philosophie naturelle fait pencher les hommes vers l'athéisme; une connaissance plus approfondie de cette science les ramène à la religion (*Serm. fid.*, 16). » Joseph de Maistre est donc injuste, en accusant le baron de Vérulam d'athéisme et d'impiété (1); il faut avouer cependant que la méthode baconienne est insuffisante, surtout quand il s'agit de ces hautes vérités que notre raison saisit à peine, même à l'aide des arguments les plus rigoureux. Bacon n'est pas athée; sa méthode peut facilement conduire à l'athéisme. L'expérience l'a démontré.

Philosophie naturelle. — Si l'induction est à peu près stérile en théodicée, il en est autrement dans l'étude de la nature; aussi l'auteur de l'*Instauratio magna* a-t-il beaucoup écrit sur cette matière (2). Il est utile, pour suivre la marche de l'esprit humain, de voir en quelle mesure il se rapproche ou s'éloigne des savants du moyen âge et de la Renaissance. Dans ses divisions, il

(1) Cf. M. Émery, *le Christianisme de Bacon*. — « Le pieux et savant abbé Émery était loin de soupçonner l'impiété du philosophe anglais, lui qui a composé un livre tout exprès pour opposer la foi de ce grand homme à l'incrédulité des beaux-esprits du XVIIIe siècle. » M. Bouillet.

(2) Voir, outre l'*Instauratio magna*, le *De principiis atque originibus*, le *Temporis partus maximus* (seu) *masculus*, *Cogitata et visa de interpretatione naturæ*, etc. Cf. Spedding et Liebig.

ne rompt pas complètement avec les traditions anciennes; toutefois, s'il n'isole pas la physique de la philosophie, il distingue nettement dans la science de la nature une partie *spéciale* et une partie *générale*, qu'il appelle *physique* et *métaphysique;* de plus, il veut que la partie spéciale ne traite ni des causes formelles ni des causes finales. C'est un acheminement vers la séparation de la *Physique* et de la *Cosmologie*. Les modernes préfèrent Galilée à Bacon (1), et, à la suite de Reid, ils prennent pour base de l'induction ce *fait psychologique : Nous croyons à la stabilité des lois de la nature* (cf. M. Lachelier); le chancelier anglais écrit contre les découvertes de Galilée (1616), et, imitant les scolastiques, il cherche dans le *monde extérieur* le point d'appui de sa méthode. Il y a dans les corps, dit-il, la « *forme* » et la « *nature*, » c'est-à-dire l'*essence* et l'*accident;* c'est par « l'*exclusion* » que nous séparons la forme de la nature, ou, en d'autres termes, l'intellect dépouille l'essence de ses accidents, pour en faire l'objet immédiat de sa connaissance. Nous prononçons ensuite le jugement, qui sert de base à l'induction : « Tout être matériel a sa « forme, » ou bien, selon saint Thomas : « Omne ens habet suam *naturam;* » — « Natura determinata est ad *unum* (2). » Dans la question de la matière, Bacon s'éloigne des scolastiques pour se rapprocher des partisans de l'*atomisme :* « Il n'est pas facile, dit-il, de saisir par la pensée ou d'exprimer par les paroles la subtilité primitive de la nature, telle qu'on la trouve dans les choses mêmes, à moins qu'on ne suppose l'existence des *atomes* (cf. *Cogit. de natur. rer.*, 1). » Cette hypothèse

(1) Hume, dans son *Histoire d'Angleterre,* essaie d'établir que Galilée est supérieur à Bacon.

(2) Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.,* p. I, q. 19, a. 4, et q. 41, a. 2.

sera soutenue par Newton, Gassendi et un grand nombre de philosophes modernes.

Doctrine de l'âme. — La dernière partie de la philosophie baconienne offre aussi des particularités qu'il est bon de faire connaître. Le baron de Vérulam n'est pas plus *sensualiste* qu'athée ; cependant il fraie la voie au sensualisme. Il croit à l'existence d'une âme « *raisonnable*, » tirant son origine du « souffle divin ; » mais il admet aussi une âme « *sensitive*, » émanée des éléments (*De dignit. et aug. scient.*, l. IV, c. III) ; or, c'est sur celle-ci qu'il attire l'attention des philosophes, et il laisse aux théologiens la noble mission de nous faire connaître la première (*Ibid.*). En cela, il est conséquent avec lui-même ; car, à l'aide des seuls procédés inductifs, nous ne pouvons résoudre les hauts problèmes qui touchent à la nature, à l'origine et à la destinée de l'âme. Mais, dans ce système, que devient la psychologie ? N'est-elle pas, comme le veut l'école sensualiste, une science *expérimentale*, complètement séparée de la métaphysique ? Et s'il en est ainsi, que deviennent à leur tour la *logique* et l'*éthique*, ces deux « sœurs jumelles » qui naissent de la psychologie ? Elles n'ont pas de fondement stable : la logique n'est qu'un « filet tendu et tout rempli de subtilités (*Ibid.*) ; » la dialectique est une bien faible « médecine, » pour nous guérir des erreurs qui nous viennent à la fois et de la nature humaine, et de chaque individu, et du commerce avec nos semblables, et des philosophes eux-mêmes (*Inst. magna*, *præf.*, n. 13) ; la morale n'est plus qu'une série de règles, qui dépendent de notre volonté ou des circonstances. Elle a, il est vrai, une sage maîtresse dans la théologie ; elle est son humble servante et doit lui obéir avec une parfaite docilité (*De aug. scient.*, l. VII, c. III).

En résumé, Bacon est plus brillant que solide, plus érudit que savant ; il a plus d'imagination et de talent que de génie. Sa philosophie est empruntée à l'antiquité, au moyen âge et à la Renaissance ; c'est une mosaïque dont les fragments sont unis avec art ; sa méthode, qui résume des règles depuis longtemps en usage, est exclusive, et pour cela même dangereuse. Il n'en tire pas les conséquences ; et même, il semble à peine les soupçonner. D'autres seront moins prudents et plus logiques.

II. — Influence de Bacon. Sensualisme. Matérialisme.

Les historiens ont trop élevé ou trop abaissé le *génie* de Bacon. Ils n'ont pas jugé son *influence* avec plus d'équité. Ses contemporains, même en Angleterre, ne l'ont pas regardé comme un génie supérieur ; les encyclopédistes, au contraire, l'ont comparé à un astre étincelant qui a lui au « sein de la nuit la plus ténébreuse ; » à notre époque, les préférences sont pour Galilée. Non, Vérulam n'a point dissipé les ténèbres imaginaires dont parle d'Alembert ; cependant il a été, dans une bonne mesure, l'*apôtre* de l'*induction*, et ses ouvrages plusieurs fois imprimés ont entretenu ou propagé le goût des sciences expérimentales (1).

L'*empirisme* revêt alors, comme aujourd'hui, les formes les plus diverses. Avec *Hobbes*, c'est un *matérialisme théorique*, qui s'étend à toutes les parties de la science ; avec *Gassendi*, c'est l'*atomisme* d'Épicure adapté autant que possible au christianisme ; avec *Locke*, c'est

(1) *De augmentis scientiarum*, 1605, 1623, 1652, 1654, 1783, etc.; *Novum organum*, 1620, 1650, 1660, 1793, etc.; *Œuvres complètes*, 1663, 1666, 1684, 1694, 1696, 1730, 1740, 1765, etc.

un *sensualisme mitigé*, un *sensualisme psychologique*, si ces deux mots peuvent s'allier; il y a aussi le sensualisme de *Condillac* ou des *idéologues*, de Bichat ou des *physiologistes;* le sensualisme railleur et *impie* des *encyclopédistes;* le *matérialisme pratique* de *Lamettrie* et d'*Helvétius*, c'est-à-dire des *épicuriens* et des *athées*.

Matérialisme théorique : Hobbes. — Chose digne de remarque! *Hobbes*, suivant l'observation d'un auteur allemand (cf. Tennemann), entra dans les vues de Bacon, son ami, et poursuivit ses idées avec toute la rigueur de la déduction ; or, ce premier essai aboutit à un *matérialisme théorique* absolu. Nous l'appelons ainsi, parce qu'il renferme une série de connaissances *déduites* de quelques notions préliminaires et formant tout un système de métaphysique et de morale.

Thomas Hobbes (1), né à Malmesbury, en 1588, fit ses études à Oxford. On y enseignait la scolastique, comme à Cambridge où Vérulam s'était initié à la connaissance d'Aristote; mais ses liaisons avec Bacon, Gassendi et Galilée l'empêchèrent de profiter des leçons qu'il avait reçues. Après une vie assez agitée, il se retira dans la solitude et mourut en l'année 1679. Sa doctrine exposée dans la *Logique*, les *Eléments de philosophie*, le *De cive*, le *Léviathan*, les traités de la *Nature* et de la *Liberté*, peut se résumer en quelques points.

Hobbes est *nominaliste*. La *science*, dit-il, se réduit à des *mots* : « *Veritas in dicto, non in re consistit* (*Logic.*, p. 53); » les mots désignent de simples *faits*, et non des

(1) Cf. Hobbes, *Œuvres : De cive, Tract. de natur. humana, Leviathan, Logica, De libertate et necessitate, Elementa philosophiæ*, etc.; Rettwig, *Epist.;* Cousin, *Cours de philos.;* Jouffroy, *Cours de droit naturel;* Damiron, *Essai;* Lambert Welthysen; Tennemann; Sorbière; Destutt de Tracy, etc.

« qualités occultes; » — les faits eux-mêmes se rapportent tous à la *sensation* et au *mouvement;* — le mouvement de l'organe extérieur au cerveau est la cause de nos *idées;* le mouvement du cerveau au cœur est la la cause de nos *affections.* — Ces mouvements sensibles qui se succèdent dans les *corps* et se produisent les uns les autres, sont l'*objet* de la philosophie (1). — Cette science doit donc se définir la connaissance des *effets* par les *causes* et des *causes* par les *effets.* — Elle ne s'occupe point des substances en général, à plus forte raison des substances immatérielles et spirituelles qui ne tombent pas sous nos sens. — Il faut éliminer de son domaine l'étude de l'*âme* et de *Dieu.* — Elle embrasse la philosophie *première*, ou la connaissance des choses les plus communes, la *géométrie*, l'*astronomie*, la *physique* et la philosophie *civile.* — « Elle nous est en quelque sorte *innée*, comme aux vignes et aux épis les fruits qu'ils doivent porter (*Logic.*, p. 1); » pour la développer, nous avons besoin d'une science préliminaire appelée *Logique.* — Le nom de *calcul* lui conviendrait mieux ; en effet, son but est de nous apprendre à *raisonner*, et raisonner, c'est additionner ou soustraire, unir ou diviser. — La vraie *méthode* est la *déduction*, et non pas l'*induction* baconienne.

Toute *conception* est d'abord une *sensation* ou une impression sensible. Toute sensation est le produit d'un mouvement qui part des phénomènes extérieurs. Dès que le mouvement a disparu, la sensation n'est plus que l'*imagination.* La *mémoire*, de son côté, est une espèce d'imagination; en se développant, elle devient l'*expé-*

(1) « Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est *corpus omne cujus generatio concipi potest.* » *Logic.*, p. 5.

rience, et l'expérience est le commencement de la *sagesse;* enfin, la sagesse perfectionnée se nomme *Philosophie.* — Les *images* qui naissent et se transforment sous l'action du jugement, supposent-elles des objets extérieurs? Non; « tous les accidents que nos sens nous montrent comme existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences; il n'y a réellement que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites (*De natur. hum.*, p. 198). » Ainsi le philosophe anglais, après avoir banni de la science les êtres spirituels, arrive, par une série de conclusions logiques, à la négation des objets extérieurs, et il professe le scepticisme que les écrivains modernes ont appelé « l'*égoïsme métaphysique.* »

La théorie de l'*affection* est encore plus désastreuse (cf. *De Hom. et Phys.*) : elle aboutit, en morale, au « *fatalisme*, » et en politique elle est la justification du « *césarisme* » le plus absolu. — Le mouvement du cerveau au cœur, dit Hobbes, se fait en des conditions plus ou moins favorables, et c'est pourquoi il engendre le *plaisir* ou la *peine;* au plaisir succèdent l'appétit et l'amour, la peine produit l'aversion et la haine. — Tout ce qui favorise le plaisir est *bon*, ce qui le contrarie est *mauvais;* en d'autres termes, le *bien* et le *mal* se définissent : « Ce qui *plaît* ou *déplaît* (*De natur. hum.*, p. 219). » — Ils sont *relatifs;* car la même chose peut plaire aux uns, déplaire aux autres. — Quand le même individu hésite avant de se porter vers une chose ou de s'en éloigner, il *délibère;* le mouvement qui suit la délibération s'appelle *volonté*, et la volonté elle-même se nomme liberté, si dans l'exécution de son acte elle n'est entravée par aucun obstacle extérieur : la liberté est à la volonté ce que la facilité de couler est à l'eau du

fleuve (*De hom.*). — L'homme essentiellement *égoïste* est à lui-même sa propre fin, et il cherche avant tout son plaisir : il se meut sans cesse vers son bien; or, il est impossible que, dans le mouvement perpétuel de tant d'individus, il n'y ait pas des chocs et des luttes; c'est pourquoi l'état primitif de l'humanité est la *guerre* (1). — Cependant la paix et la sécurité sont les conditions du vrai bonheur; c'est pour les obtenir plus efficacement que les hommes s'unissent et forment des *sociétés*. Mais, pour le maintien de l'ordre social, il faut un pouvoir absolu, une autorité inaliénable concentrée dans un *seul;* le chef de l'État civil doit être en même temps l'arbitre des consciences, et, quoi qu'il fasse, il a droit d'exiger l'obéissance. C'est le despotisme d'un seul à la place de cet autre despotisme, que J.-J. Rousseau patronne dans l'*Émile* et le *Contrat social.*

Hobbes, en *théorie*, est matérialiste, ou plutôt *positiviste*, dans le sens de Stuart Mill et de Taine; en *pratique*, il tient un autre langage. Il enseigne que nous pouvons connaître par « l'*inspiration* et la *foi* » un Dieu souverainement bon, un Être infini, créateur du ciel et de la terre. En un mot, il est encore du nombre de ces philosophes qui subissent la salutaire influence de la révélation, et ne veulent pas regarder l'athéisme et l'impiété comme des conséquences légitimes de leurs systèmes. D'autres vont plus loin : ils essaient de concilier avec le christianisme les théories les plus favorables au matérialisme.

Atomisme mitigé : Gassendi (2). — Hobbes supprime,

(1) Les maximes de Hobbes sont : « Homo homini lupus; Bellum omnium contra omnes. » *De cive*, I, 6.

(2) Gassendi, *Œuvres*, 6 volumes in-folio : *Syntagma philosophiæ*

du moins en partie, l'objectivité de nos connaissances; Gassendi a souvent des tendances à l'exagérer. Cet abbé provençal, né près de Digne, en 1592, et mort à Paris, en 1655, étudia la Scolastique à Aix, sous le P. *Fesaye*, de l'ordre des Carmes; il professa ensuite la philosophie dans cette même ville; en 1633, il fut nommé prévôt de la cathédrale de Digne, et, douze ans plus tard, le cardinal de Richelieu lui fit accepter la chaire de mathématiques au collège de France.

Pierre Gassendi n'est point, comme le pensent Bayle et Tennemann, le plus savant parmi les philosophes, et le plus habile philosophe parmi les savants de son époque; il n'est point, non plus, le premier qui ait conçu le projet de substituer à l'Aristotélisme et à la Scolastique le système d'Épicure, c'est-à-dire ce vieil *atomisme* depuis si longtemps tombé dans l'oubli (1). *Bérigard*, *Sennert* et *Magnen* ont publié sur l'école ionienne et sur Démocrite des ouvrages antérieurs au *Syntagma philosophiæ Epicuri* et au *Syntagma philosophicum*. Cependant Gassendi a exercé une influence considérable et il serait le chef de l'école sensualiste, si Locke ne l'avait éclipsé. Il eut des relations avec le P. Mersenne,Képler, Hobbes, Galilée, Pascal et la plupart des personnages distingués de son temps; Sorbière, Chapelle, Bernier, Cyrano, Bachaumont, Molière, Saint-Evremond furent ses dis-

Epicuri; Disquisitio adversus Cartesium; De vitâ, moribus et doctrina Epicuri; Exercitationes adversus Aristoteleos; Epistolica dissertatio, etc. — Cf. Sorbière, *Dissert. de vita et moribus P. Gassendi;* Bugerel, *Vie de Gassendi;* Bernier, *Abrégé de la philos. de Gassendi;* Duval-Jouve; de Vries; Gaultier-Charleton; Angelcke; l'abbé Delavarde; Bielke; le P. Menc, *Éloge de Gassendi;* Damiron, *Mémoire sur Gassendi*, et *Essai sur l'histoire de la philos.*, etc., etc.

(1) Voir notre *Philosophia Scholastica*, 3e édit., t. I, p. 419, etc.

ciples; après avoir attaqué l'Aristotélisme avec une violence peu digne de son caractère (cf. *Exercit.*), il réfuta le mysticisme panthéistique de *Fludd* (cf. *Epist.*) et se déclara l'adversaire de Descartes (cf. *Disquis.*) : « *O anima,* » lui disait-il, faisant allusion à son idéalisme : « *O caro,* » lui répliquait celui-ci, voulant parler de son sensualisme.

Les œuvres de Gassendi renferment des documents précieux pour l'histoire de la philosophie; on y trouve aussi l'ébauche assez complète de l'*empirisme* qui doit se développer et se transformer parallèlement à l'*idéalisme*. Au lieu d'imiter Hobbes et de construire *à priori* un monde imaginaire, Gassendi revient à la méthode baconienne et substitue partout le concret à l'abstrait, l'objectif au subjectif. Non-seulement il admet des causes qui produisent les phénomènes du mouvement et de la sensation, mais il enseigne aussi que l'*espace* et le *temps* sont des êtres d'une espèce particulière, qu'ils ne sont ni substance ni accident, ni esprit ni corps; il ne pense pas que les *atomes* soient increés, mais il place en eux le principe intrinsèque et la cause matérielle de toutes les propriétés que nous admirons dans l'univers.

Ce système est-il en harmonie avec les dogmes révélés? Une telle question est oiseuse pour celui que les provençaux appellent toujours le saint abbé, le bon prévôt; Gassendi ne voit point Dieu dans le reflet d'une pensée, mais il le découvre s'occupant à créer les atomes, à leur donner des formes géométriques et à bâtir les mondes en habile architecte. Il est cependant atteint de la maladie du scepticisme, qui tourmente plus ou moins les esprits dévoyés (cf. *Exercit.*). Sans la religion, il ne comprendrait ni comment l'âme et Dieu ne sont pas étendus, ni comment le Créateur ne peut donner à la matière le pouvoir

de penser (cf. t. II, p. 183). Il est le précurseur immédiat de Locke.

Psychologie empirique : Locke et l'Essai sur l'entendement. — La théorie de la connaissance est capitale en philosophie ; sans elle, aucun système ne se définit nettement, aucune école ne peut se promettre de longues années d'existence. Cette théorie est à l'état d'éléments épars dans les œuvres de Bacon, de Hobbes et de Gassendi ; Locke la perfectionne, et s'il ne lui donne pas la dernière main, il contribue du moins plus que personne à son développement. Il est, à ce titre, le plus illustre représentant du *sensualisme moderne*.

La vie de *John Locke* s'étend de 1632 à 1704 (1) ; elle commence à l'époque où Descartes est dans toute la maturité de l'âge, et correspond à l'existence de Leibnitz, de Pascal, de Malebranche et de toute une pléiade de grands hommes. L'esprit de ce philosophe, qu'on a surnommé le *Sage*, est d'une excessive modération. Il est impossible de faire plus de concessions en restant attaché à un système. Locke admet la méthode de Bacon, mais il adoucit l'empirisme et le spiritualise en quelque sorte ; il combat Descartes, Leibnitz, Malebranche, et leur fait plusieurs emprunts ; il tient parfois le langage d'un libre-penseur, prend pour règle l'examen privé et prêche la tolérance la plus absolue (2), et en même

(1) Locke, *Œuvres*, 9 vol. in-8° : *Essai sur l'entendement humain; De l'éducation des enfants ; Lettre sur la tolérance ; Le christianisme raisonnable; Essai sur le gouvernement civil; Conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité ; Examen de l'opinion du P. Malebranche*, etc. — Cf. J. Leclerc, *Eloge hist.;* Leibnitz, *Nouveaux essais ;* Tennemann ; H. Lee ; Damiron, *Essai sur l'hist. de la philos.*, t. III ; Cousin, *Philos. de Locke;* S'Gravesande ; Stellingfleet ; Reid ; Royer-Collard ; Gerdil ; King, *Vie de Locke* ; Marion, *Locke, sa vie et ses œuvres.*

(2) Cf. *Lettre sur la tolérance*, et *Le christianisme raisonnable.*

temps il accepte un bénéfice au collège de Christ-Church, remercie Dieu de l'avoir appelé à la connaissance du Sauveur et finit ses jours dans la solitude d'Oates avec l'espoir d'une vie future; sa morale et sa politique sont entachées d'erreurs, cependant il remplit les fonctions de diplomate avec plus d'intégrité que Vérulam et il blâme le despotisme dont Hobbes se fait l'apologiste; il pose à la raison des limites très-étroites et glisse sur la pente du scepticisme, lorsque nous le voyons s'arrêter tout à coup et chercher un refuge dans la révélation. Il subit l'influence du christianisme et s'efforce, avec une mauvaise méthode, d'arriver à de bons résultats. C'est un pilote qui vogue sans gouvernail. Nous allons assister à ce pénible labeur, en faisant l'analyse de l'*Essai sur l'entendement humain*.

Locke se propose « d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines (cf. Av.-prop., 2); » dans ce but, il n'étudiera point « la nature et l'essence de l'âme, » mais il cherchera « par quels moyens l'entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, » et il essaiera de fixer les limites où nous devons nous arrêter (*Ibid.*). Il traitera successivement des *notions innées*, de l'*origine des idées*, des *mots* et de la *connaissance*.

Les idées premières, dit le philosophe anglais, et les principes les plus universels de l'ordre spéculatif ou pratique ne sont point *innés* (l. I). — L'âme est à l'origine comme une « table rase » où rien n'est écrit (l. II, 2). — « L'*expérience* » est l'unique « fondement » de nos connaissances; la « *sensation* » et la « *réflexion* » en sont les deux « *sources* (*Ibid.*, 2, 3); » les choses « extérieures et matérielles » sont les objets de la sensation, et les « opérations de notre esprit » sont les objets de la réflexion

(*Ibid.*, 4). » — Toutes nos idées viennent de l'une de ces deux sources (*Ibid.*, 5); d'abord elles sont « *simples*, » et puisque l'âme les reçoit sans y rien ajouter, elles doivent représenter des réalités objectives, c'est-à-dire les qualités premières, la solidité, l'étendue, la mobilité, ou les qualités secondes, le son, la couleur (l. II, c. II). Ensuite elles deviennent « *complexes* » par les opérations de l'*esprit* appelées liaisons, oppositions, compositions, abstractions. Ici l'âme n'est plus *passive;* elle produit elle-même ses idées (*Ibid.*, c. XII). Nous concevons ainsi « la beauté, la reconnaissance, un homme, une armée, l'univers (*Ibid.*). » — Toutes les idées complexes se ramènent à trois chefs : « les *modes*, les *substances*, les *relations* (*Ibid.*, 3). » — Aux *modes* se rapportent l'espace, l'immensité, la figure, le lieu, la durée, le nombre, « l'idée de l'*infinité*, » que nous acquérons non point par une *soustraction* de limites, comme l'enseignent les scolastiques, mais par une *addition* du fini au fini (l. II, c. XVII, 1-21). Il y a aussi des modes dans l'ordre intellectuel et moral : la sensation, la réminiscence, l'attention sont des modes de la pensée (*Ibid.*, c. XIX); le *bien* et le *mal* sont des modes du *plaisir* et de la *douleur;* en d'autres termes, « les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir ou à la douleur (*Ibid.*, c. XX). » La *liberté* est elle-même un mode de la puissance active, que nous appelons volonté (c. XXI, 8). — L'idée complexe de *substance* est formée en nous par « un amas » d'idées simples unies ensemble et désignées sous un seul nom (c. XXIII, 1). Mais quelle est la nature de la substance en général, ou du sujet qui soutient les accidents? Nous l'ignorons, et il nous est impossible d'en avoir une notion claire et distincte (c. XXIII, 2 et 4). — Les idées complexes que nous avons

de *Dieu* et des esprits purs, sont aussi composées des idées simples que nous recevons par la réflexion. Par exemple, « après avoir formé, en considérant ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'existence et de durée, de connaissance, de puissance, de plaisir, de bonheur, et de plusieurs autres qualités et puissances, qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorsque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'Être suprême, qu'il nous est possible d'imaginer, nous étendons chacune de ces idées par le moyen de celle que nous avons de l'infini, et joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de Dieu (c. xxiii, 33). » — A la *relation* se rattachent différentes idées que nous formons en voyant la vicissitude et la succession des choses sensibles : telles sont les idées de *cause* et d'*effet*, de création et de génération, d'identité et de diversité (l. II, c. xxvii, 1-7). L'identité *personnelle* consiste dans la *conscience* que nous avons de nos actes passés ou présents; et cette identité s'étend d'autant plus loin, que la conscience embrasse un plus grand nombre d'actions et de pensées (l. II, c. xxvii, 9 et 10). « La conscience seule constitue la personne (*Ibid.*, 23). » La *loi* et en général toutes les règles morales dépendent aussi de la relation (c. xxviii).

Les *mots* sont les signes de nos conceptions intérieures (l. III, c. i, 2), et l'homme en fait usage dans le commerce avec ses semblables. — Les termes généraux et « *universels* » sont, comme les idées complexes, « l'*ouvrage de l'entendement* (l. III, c. iii, 11). » De là ressort cette conclusion, que tous les *nominalistes* ont admise à la suite de Roscelin et d'Ockam : ce qu'on appelle général et universel « n'appartient point à l'existence réelle des choses; » c'est la propriété en vertu de laquelle le

même terme s'applique à plusieurs individus; et cette propriété ou simple « relation » est « attribuée » aux mots par l'entendement humain (*Ibid.*, 11). — Les genres et les espèces désignent donc des essences *nominales*, dont l'unique fondement est cette ressemblance apparente que nous remarquons, par exemple, « dans les races des animaux (*Ibid.*, 13); » ce n'est point « l'essence *réelle*, » encore moins « la *forme substantielle* » qui « détermine l'espèce, » puisque ces essences et ces formes, comme l'enseigneront plus tard les *positivistes*, nous restent complètement cachées et inconnues (l. III, c. VI, 9, 10, etc.). Du reste, l'espèce nominale ou l'essence spécifique « étant faite par l'esprit, » est elle-même fort « incertaine (*Ibid.*, 25 et 26). »

Les idées renfermées sous les mots, continue Locke, sont l'objet de nos pensées et de nos raisonnements; c'est donc sur elles que « roule toute notre *connaissance* (cf. l. IV, 1). » — Le *critérium* de la certitude est l'*évidence* de Descartes, c'est-à-dire la « perception » de la convenance ou de l'opposition qui « se trouve entre deux de nos idées (*Ibid.*, 2). » Cette convenance ou opposition est de quatre espèces : l'identité ou la diversité, la relation, la coexistence ou la connexion nécessaire, et l'existence réelle (c. I, 3). — La connaissance a deux degrés : elle est *intuitive* ou *démonstrative*. Cette dernière « n'est pas facile à acquérir, » et toujours elle doit être « précédée de quelque *doute* (c. II, 1-5). » — Dans son *étendue*, notre connaissance se borne à la perception claire de la convenance ou de l'opposition qui existe entre nos idées. Nous avons une connaissance « intuitive » de notre existence, une connaissance « démonstrative » de l'existence de Dieu, et une connaissance « sensitive » des objets matériels qui sont « présents (c. III, 21). » En

résumé, combien grande est notre ignorance! Nos idées sont peu nombreuses, et souvent nous ne pouvons saisir ni les rapports qui existent entre elles, ni l'ordre dans lequel elles se succèdent (*Ibid.*, 21-30). — Nous avons, par exemple, « des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement *matériel pense ou non*, parce qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, *sans révélation*, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser; ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense (l. IV, c. III, 6). » — Nous ne sommes pourtant pas condamnés au scepticisme absolu, et nous avons des *moyens* pour arriver à la *certitude* et découvrir la *vérité* des propositions, soit mentales soit verbales, c'est-à-dire « la pure conjonction ou la séparation des idées et des mots (l. IV, c. IV et V). » — A l'aide de l'*évidence immédiate*, nous connaissons certaines vérités, en particulier notre existence, avec tant de certitude, que toute démonstration est inutile (c. IX, 3). Du fait de notre existence nous remontons à Dieu, comme de l'effet à la cause, et par des *inductions* légitimes nous prouvons qu'il est intelligent, éternel, pur esprit et souveraine perfection (c. X). Les *sens* nous servent de moyens pour connaître « l'existence des choses extérieures (c. XI). » L'*expérience* est la vraie méthode que nous devons employer dans l'étude de la nature (*Ibid.*, c. XII, 9). Du reste, le *syllogisme* n'est pas « le grand instrument de la raison, » et il est d'assez peu d'utilité surtout « dans les démonstrations probables; » « il ne sert point à augmenter nos connaissances, mais à chamailler avec celles que nous avons déjà (c.

xvii, 4-7). » L'*hypothèse*, l'*analogie* et l'*autorité humaine* ne sont point à dédaigner dans la recherche du vrai (c. xvi). « Le *témoignage de la révélation* exclut tout doute » et il faut croire les vérités que Dieu nous manifeste (l. IV, c. xvi, 14). La *foi* et la *raison* se distinguent l'une de l'autre; mais elles s'entr'aident et s'unissent dans une complète harmonie (c. xviii). — L'*erreur* qui est opposée à la vérité, provient de quatre causes : « le défaut de preuves, le peu d'habileté à les faire valoir, le manque de volonté d'en faire usage, les fausses règles de probabilité (c. xx). » — Enfin, toutes les sciences acquises à l'aide des différents critériums embrassent « la *physique*, la *pratique* et la *connaissance des signes* (c. xxi). »

La théorie que nous venons d'exposer, révèle un talent supérieur. Il est difficile de trouver un *psychologue* plus habile dans l'art d'*analyser*. S'il montre en général peu de goût pour les hautes spéculations de la métaphysique, c'est plutôt par esprit de système que par défaut d'aptitude. Mais l'*Essai sur l'entendement humain* renferme un tissu d'erreurs très-graves en elles-mêmes et très-dangereuses dans leurs conséquences (1).

Et d'abord, la *méthode* de Locke est non-seulement incomplète dans ses procédés, mais essentiellement vicieuse dans sa marche. Au lieu de commencer par l'étude des signes qui manifestent nos actes, elle débute par l'*origine* des idées; elle place la psychologie avant la logique, et de plus elle donne la priorité à l'une des questions les plus obscures et les plus difficiles à résoudre. Rien n'est si opposé aux règles de l'induction.

(1) Un bref de Clément XII, à la date du 19 juin 1734, condamne l'*Essai philosophique*, traduit de l'anglais par Coste.

Cependant le philosophe anglais n'admet point d'autre voie que l'expérience dans la recherche de la vérité; il va donc se condamner à faire une pure hypothèse, là où il faudrait s'appuyer sur des faits certains et incontestés.

Cette hypothèse, qui sera désormais la maxime de l'école, se réduit à la formule suivante : *Toutes nos idées et toutes nos connaissances doivent leur origine véritable à l'expérience.* Nous saisissons ici l'une des différences radicales qui existent entre le sensualisme de Locke et la théorie intellectuelle de saint Thomas. D'après celui-ci, la sensation n'est que la cause « *partielle* » et « *matérielle* » de nos idées; d'après celui-là, elle en est la cause « *efficiente* » et « *totale* (1). »

L'observation, peu importe du reste le nom qu'on lui donne, ne peut atteindre un *objet* qui ne tombe pas sous nos sens et n'appartient pas au domaine de l'expérience; car il faut toujours une certaine proportion entre la faculté qui connaît et l'objet qui est connu. De là cette conclusion inévitable : si « les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles, ou sur les opérations intérieures de notre âme » sont les seules sources de nos idées (cf. *Essai,* l. II, c. I, 2), nous ne pouvons connaître ce qui échappe à ces observations : l'essence des choses, la nature et les rapports de la substance et des accidents, de la cause et de l'effet, l'âme humaine, sa personnalité, sa liberté, son origine et sa destinée future, Dieu avec ses perfections infinies, le bien et le mal moral, les relations des créatures et du Créateur ne sauraient être

(1) « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit *totalis* et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causæ.* » S. Thomas, *Sum. Theol.,* p. I, q. 84, a. 6. — Cf. Locke, l. II, c. I : « Toutes les idées viennent par sensation et par réflexion. »

l'objet de la science; notre entendement, de quelque manière qu'il « s'ingénie, » suivant l'expression de Littré, ne pourra jamais « y atteindre. » La philosophie n'est plus qu'un *empirisme* savamment combiné; ou plutôt la philosophie est un mot vide de sens. Locke fait des efforts pour éviter ces conclusions et se soustraire au scepticisme où son système aboutit; mais il n'y réussit qu'à deux conditions : violenter toutes les règles de la logique et chercher un auxiliaire dans la révélation.

Parmi les nombreux disciples qui vont prendre l'*Essai* pour guide, les uns imiteront le maître : ils seront inconséquents; les autres dédaignant les lumières de la foi et s'armant d'une logique inflexible, tireront toutes les conséquences enfermées dans les prémisses de Locke. C'est cette double évolution du sensualisme que nous allons suivre au XVIII[e] siècle.

Les idéologues et les physiologistes : Condillac, Bichat. — « La Philosophie de Locke, dit Tennemann (cf. *Man.*, t. II, p. 127), devint populaire en Angleterre, en France, dans les Pays-Bas où *J. Le Clerc*, né à Genève en 1657, mort en 1736, et *S'Gravesande* s'attachèrent à ses principes; de là elle passa en Allemagne, où elle prit faveur de plus en plus. » Un grand nombre s'appliquèrent à perfectionner l'*idéologie* de l'*Essai*, et pour cela, ils *analysèrent* avec soin les *facultés* de l'âme, ou étudièrent le rôle des *organes* dans l'exercice de la sensibilité. Nous pouvons les appeler des *idéologues* et des *physiologistes*.

A la tête des idéologues, figurent le médecin *David Hartley*, né à Illingworth, en 1704, et mort à Bath, en 1757; l'abbé *Condillac*, de Grenoble (1715-1780), le plus célèbre représentant de l'école sensualiste française; le

génevois *Charles Bonnet*, qui vécut de 1720 à 1793. A l'exemple de leurs devanciers, ils montrent de la modération et s'efforcent d'accorder leur système avec les croyances religieuses ; cependant, ils font un pas vers le matérialisme et le déterminisme, en attribuant à la vertu de la cause première et à l'influence des agents physiques sur le système nerveux à peu près tout ce qu'il y a d'activité dans l'exercice de nos puissances; ils enseignent aussi que la sensation est, en dernière analyse, l'unique source de nos connaissances, et ils cherchent à expliquer par « l'*association* (1) », par le mouvement des *fibres* (2), ou par les degrés d'*attention*, l'origine des idées complexes que l'auteur de l'*Essai sur l'entendement* attribue à la réflexion : ils enlèvent à l'âme le reste de vie intellectuelle et de personnalité que Locke s'efforce de lui conserver.

Condillac mérite une attention spéciale, parce qu'il est à plus d'un titre le précurseur de Darwin et des *transformistes* modernes (3). D'après une phrase de convention reproduite par les historiens, il y a deux périodes dans sa vie : après avoir marché « fidèlement » sur les traces de Locke, « il s'en écarte, et construit un système qui lui est propre (cf. M. Bouillier, *Dict.*). » Il montre, en effet,

(1) Hartley, *Observations sur l'homme*. Cet ouvrage est rempli de contradictions.

(2) Bonnet, *Essai de Psychologie; Essai analytique sur les facultés de l'âme; Palingénésie philosophique*. Cf. J. Trembley, *Mémoires;* A. Lemoine, *Ch. Bonnet de Genève*.

(3) Condillac, *Œuvres*, édit. 1798, 23 vol. in-8° : *Essai sur l'origine des connaissances humaines; Traité des systèmes; Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté; Traité des sensations; Logique; Cours d'études*, etc. Cf. Hismann; Théry; Tennemann; Cousin, *Hist. de la philos.;* Marion, *Locke*. Les *Cours d'études* sont à l'Index.

une certaine modération dans ses premiers ouvrages, par exemple, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines;* dans le *Traité des sensations*, au contraire, il ne cherche plus à déguiser son sensualisme, et s'il n'en déduit pas toutes les conséquences; c'est à cause de la réserve que lui impose le caractère sacerdotal. Ses relations avec Diderot et J.-J. Rousseau, son séjour chez l'infant de Parme, son entrée à l'Académie et le succès de ses ouvrages ont contribué, sans doute, à développer cette confiance et cette hardiesse. Cependant l'*Essai* lui-même contient déjà sa grande erreur : la théorie du *transformisme* appliquée à l'origine du *langage* et de la *connaissance.* L'auteur s'y révèle, tel qu'il sera toujours, avec ses qualités et ses défauts. C'est un lettré, plutôt qu'un savant; un géomètre, plutôt qu'un métaphysicien. Il veut tout mesurer, tout aligner avec une précision mathématique. Il se dit partisan de l'induction, et personne n'est moins soucieux d'en suivre les préceptes; personne ne sacrifie plus librement à l'hypothèse et à l'esprit de système.

A l'exemple de Locke et de ses disciples, il ne voit guère dans la science d'autre question que celle de l'*origine* des idées; mais, dans la solution, il s'éloigne du philosophe anglais. Il rejette l'*innéité* de la puissance, que Locke admet. Notre âme, dit-il, est d'abord comme une « *statue* » purement passive, sans langage, sans faculté, sans idée; tout germe et se développe en elle par une série de *transformations* successives. — Le point de départ, ou plutôt la source unique est la *sensation.* — Les hommes, voyant leurs semblables manifester leurs sentiments par des gestes et des cris inarticulés, ont formé d'abord « le langage d'*action* » et ensuite « le langage parlé, » qui atteste leur supériorité sur les autres ani-

maux (1). — Le langage joue un rôle très-important dans la genèse de nos facultés et de nos connaissances ; il en est même la principale « cause, » et « *une science n'est qu'une langue bien faite*, » comme l'enseignent les nominalistes de toutes nuances (cf. H. Taine, *de l'Intell.*). — Les sons de la voix et les autres signes extérieurs frappent la statue de Condillac, et produisent la *sensation;* la plus vive des sensations prédomine sur les autres, et engendre l'*attention;* celle-ci, à son tour, devient la *mémoire*, l'*imagination*, le *jugement*, le *raisonnement*, selon qu'elle conserve les impressions, les fait revivre, les combine et les enchaîne (cf. *Trait. de la sent.*, c. II). Il en est ainsi pour l'origine des puissances qui se rapportent à la *volonté* : « Si nous considérons, dit Condillac, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir du nombre et de la durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif ; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer ; et qu'enfin être attentif et désirer, ne sont dans l'origine que sentir, nous conclurons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme (*Trait. des sent.*, p. I, c. VII, 2). » — L'auteur du *Traité des sensations* va plus loin ; pour lui, les idées les plus élevées, par exemple, celles de beauté, de bonté, sont dérivées des sensations de plaisir ; le « *moi* est la collection des sensations » que la statue « éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle (p. I, c. VI, 3, et p. IV, c. III, 1). »

La dépravation intellectuelle et morale du XVIII[e] siècle

(1) Cf. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *Grammaire*, *Traité des sensations*.

peut seule expliquer le succès du *Traité des sensations* et de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Condillac a de la clarté dans le style et il manifeste une grande prédilection pour la méthode *analytique;* mais, suivant l'observation judicieuse de Rosmini (1), rien n'est plus obscur et plus vague que sa théorie sur l'origine du langage, des facultés et des idées. Le langage, par rapport aux facultés et aux idées, est un *effet* et non pas une *cause;* il les suppose et ne les produit pas. Cet état primitif, dont parlent les sensualistes et les transformistes, est une hypothèse chimérique non moins contraire à l'expérience qu'à la raison. Les puissances sont des qualités inhérentes à la substance et antérieures à toutes les modifications accidentelles; en d'autres termes, la passion et l'action présupposent dans la substance créée la puissance *innée* de souffrir et d'agir. Enfin, le sensualisme emprisonne nécessairement l'âme dans le monde matériel, et lui ferme les horizons de l'infini où l'intelligence seule peut pénétrer; la sensibilité ne sera jamais la pensée, la matière restera toujours à une distance infranchissable de l'esprit. C'est pourquoi le transformisme est faux en logique et en psychologie, comme en cosmologie et en morale.

Les phénomènes de la sensation et, en général, tous les actes de la vie végétative et animale sont intimement liés à l'*organisme* physique. *Bichat* étudie ces rapports et devient, avec *Descartes* et *Haller*, l'un des chefs de l'*organicisme* contemporain considéré au point de vue psychologique (2). Dans ses *Recherches physiologiques sur la vie*

(1) Rosmini a fait la critique du système de Condillac, dans son *Essai sur l'origine des idées.*

(2) Descartes, *Traité de l'homme;* Haller, *Mém. sur la sensibil. et l'ir-*

et la mort, il distingue deux espèces d'organes, les uns externes, les autres internes. Ceux-là sont doués d'une force de « contractilité » sensible qui produit les actes de la vie « animale et volontaire ; » ceux-ci possèdent une force de « contractilité » inconsciente qui engendre les phénomènes de la vie purement végétative, comme la nutrition, la conservation. Cette théorie a trouvé de nombreux défenseurs, tels que *Rostan*, *Sauvages*, *Bérard*, *Poggiale*, *Fouquet*, *Piorry* et *Bouillaud* (1). Elle conduit logiquement au grossier matérialisme de *Cabanis*, de *Broussais* et de *Paul Bert*; en effet, si l'organe est la *cause*, et non pas le simple *instrument* de la vie, à quoi bon recourir à un principe différent de la matière? Ces conséquences sont trop évidentes pour avoir échappé aux philosophes du XVIII[e] siècle.

Encyclopédistes impies; matérialistes athées et épicuriens. — Parmi les contemporains de Condillac et de Bichat, plusieurs écrivains licencieux et impies, que Turgot, Voltaire et Rousseau eux-mêmes ont plus d'une fois désavoués, cherchèrent dans le sensualisme de Bacon et de Locke des armes pour attaquer la religion ou des prétextes pour justifier leur conduite. C'est à tort qu'on les appelle les *philosophes*.

Diderot, né à Langres en 1713, mort en 1784, et *d'Alembert*, né à Paris en 1717, mort en 1783, figurent à la tête des encyclopédistes (2). Ils comptent au nombre

ritabil.; Bichat, de Thoirette, Dans l'Ain (1771-1802), *Recherches physiol.*

(1) Voir notre *Philosophia scholastica*, t. II, Psychol., p. III, c. II, a. 1.

(2) Cf. Damiron, *Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. XXI et XXVII; l'abbé Barruel, *Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques*.

de leurs partisans et de leurs amis le baron *d'Holbach*, *Saint-Lambert*, *Toussaint*, *Du Marsais*. Il est impossible de dégager de leurs volumineux écrits un système philosophique rigoureusement enchaîné. Tantôt ils rejettent l'existence de Dieu ; tantôt ils se contentent de nier la Providence. Il ne faut pas prier, disent-ils avec Diderot (*Interprét. de la Nat.*), « car le cours des choses est nécessaire par lui-même » si Dieu n'est pas ; il est nécessaire en vertu d'un « décret » éternel si Dieu existe. La création n'est autre chose qu'une transformation successive de la matière, et nous sommes nous-mêmes une « portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire (Diderot). » L'homme peut donc se définir : « Une masse organisée et sensible qui reçoit de tout ce qui l'environne et de ses besoins cet esprit dont il est si fier (Saint-Lambert, *Catéchis.*). » En réalité, la *nature* est tout ; la *loi* suprême consiste à ne contrarier aucun de ses penchants ; le plaisir est le vrai bien ; la douleur est le seul mal à redouter (1). Telles sont les propositions favorites qui se trouvent développées dans les encyclopédistes, et surtout dans les œuvres du baron d'Holbach. « Par un bonheur providentiel, dit M. Artaud, les funestes effets que pouvaient produire de pareils livres sont neutralisés par l'ennui qui s'en exhale. Il faut s'armer d'un véritable courage pour en poursuivre la lecture jusqu'au bout (*Dict.*, p. 726). »

A côté de ces impies dont la conversation était révoltante, au rapport de Morellet, et qui disaient des choses « à faire tomber cent fois le tonnerre, » il y eut des épicuriens et des athées au langage encore plus cynique. Contentons-nous de citer *Deslandes*, *Mirabeau*, *Helvétius*

(1) D'Holbach, *Système de la nature*, *Système social*, etc.

(1715-1771), *Lamettrie* (1709-1751), et *Robinet* (1735-1820). Helvétius, l'auteur du livre *de l'Esprit*, du *Traité de l'homme*, et du poëme sur *le Bonheur*, enseigne avec une hardiesse poussée jusqu'à la licence que la notion de Dieu est purement négative, que tout se ramène à la perception sensible, que l'homme diffère de l'animal seulement par un degré, que la passion est l'unique mobile de la vie, et le plaisir sensuel, l'unique but de la morale ; pour lui, l'homme vertueux est celui dont « la passion dominante est conforme à l'intérêt général, » et l'habileté du législateur consiste à faire des lois en rapport avec l'intérêt et les inclinations des citoyens. Lamettrie essaie de démontrer, dans *l'Homme-Machine* et dans *l'Homme-Plante*, que l'âme est un pur mécanisme : c'est, pour employer le langage de M. Taine, « une machine aussi mathématiquement construite qu'une montre (*Essai de crit.*). » Robinet ne nie pas l'existence de Dieu, et sa conversion, bien que tardive, dénote en lui un reste de cette foi chrétienne qui lui inspira, dans sa jeunesse, le désir d'embrasser la vie religieuse ; mais ses ouvrages philosophiques sont l'apologie du matérialisme (1). Sa doctrine peut se résumer en quatre propositions, que plusieurs transformistes modernes signeraient sans hésiter : toute matière est organisée et vivante ; il n'y a point de corps sans âme, point d'âme sans corps ; entre les différents êtres, il n'existe que des degrés ; le sens moral, comme les autres sens, dépend d'un organe matériel.

Un historien, dont le témoignage ne peut ici paraître suspect, Tennemann juge en ces termes les écrivains

(1) Robinet, *Livre de la nature*, et *Considérations philosophiques sur la graduation naturelle des formes de l'être.* — Cf. Damiron, *Compte-rendu*, t. VI et VII, 2e série.

dont nous venons de parler : « Les hommes qu'on appelait à cette époque, en France, les philosophes, s'efforçaient de faire prévaloir la liberté de penser; mais dominés par des dispositions étroites et frivoles, ils ne mirent en crédit que des doctrines sans aucune valeur, qui confondaient l'homme avec la nature ou divinisaient le monde, déclaraient la croyance en Dieu douteuse et pas nécessaire, et combattaient toute religion positive comme une imposture des prêtres (*Man.*, t. II, p. 207-208). » Ils ne manquèrent pas d'imitateurs en Allemagne, et surtout en Angleterre, où *Collins* (1676-1729) et *Priestley* (1733-1804), un esprit-fort et un matérialiste, eurent de nombreux partisans. Toutefois, il faut l'avouer, les sensualistes ont été, en général, peu conséquents chez les Anglais et plusieurs ont essayé de concilier le protestantisme avec une philosophie antireligieuse. C'est en France qu'on a sondé l'abîme où conduit l'usage exclusif de la méthode *baconienne*. C'est là aussi que la méthode *cartésienne* a été mise à l'épreuve avec toute la rigueur d'une logique inflexible.

II.

Philosophie cartésienne.

Les tentatives audacieuses en philosophie suscitent de violentes oppositions, et à un excès répond un autre excès. Bacon voulut opérer la réforme de la philosophie à l'aide de l'*expérience;* Descartes entreprit cette même réforme par la voie de la *pensée*. Son essai parut hardi (1),

(1) Voltaire dit que Descartes a séduit « parce qu'il était hardi. » *Diction. philos.*, art. Locke.

et suivant l'expression de Tennemann, « les effets en furent éclatants et immenses (*Man.*, t. II, p. 89). » Il eut des admirateurs enthousiastes qui le placèrent au-dessus des plus grands philosophes du moyen âge (cf. Guénard, *Disc.*); mais ceux qu'il ne put séduire ni par la nouveauté de ses opinions, ni par les charmes de son esprit et de son langage, le traitèrent comme l'ennemi le plus dangereux. En effet, il personnifie la révolution philosophique des derniers siècles, comme Luther personnifie la révolution religieuse. Il est donc nécessaire de faire connaître sa *doctrine* et son *influence*. Dans cette étude, nous prendrons pour règle de conduite la *fermeté* et la *modération* dont l'Église nous donne l'exemple : elle condamne les œuvres philosophiques de Descartes; mais elle emploie la formule la plus adoucie : « *Opera philosophica. Donec corrigantur* (Decr., 20 nov. 1663). »

I. — Descartes : sa vie, ses ouvrages, son système. — Analyse du Discours de la méthode.

René Descartes naquit à la Haye, en Touraine, le 31 mars 1596, et mourut à Stockholm, le 11 février 1650 (1).

(1) Cf. Sanseverino, *Philos. christ., Logic.*, p. II. — Descartes, *Œuvres : Discours de la méthode; Meditationes de prima philosophia; Principia philosophiæ; Les passions de l'âme; le Traité de la lumière; le Traité de l'homme; les Lettres; les règles pour la direction de l'esprit*, etc. M. Cousin a publié les *Œuvres complètes de Descartes*, en 11 vol. in-8°, 1824-1826. Parmi les nombreux auteurs qui ont écrit sur Descartes, on peut citer : l'abbé Baillet, *Vie de M. Descartes;* Huet, *Censura philos. cartes.;* Leibnitz; Bayle; Legrand; d'Alembert; Cousin, *Mémoire*, et *Fragments;* Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme;* Renouvier, *Manuel;* F. Bouillier, *Hist. et crit. de la révolution cartés.;* E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes;* Damiron, *Essai;* Gaillard et Thomas, *Eloge;* Papillon, *Hist. de la philos.;* Mgr Bourquard, *Descartes*, 1882; L. Liard, *Descartes*, 1882; Charpentier. Voir les hist. de la phil.

Il avait trente ans lorsque François Bacon descendit dans la tombe (cf. p. 309), et il fit paraître le *Discours de la méthode* dix-sept ans après la publication du *Novum Organum*. Sa vie, que Baillet raconte dans tous ses détails, ne ressemble pas à celle du baron de Vérulam. Nous trouvons en lui un *méditatif* qui préfère la solitude au commerce du monde, et ne s'inquiète pas outre mesure des vicissitudes de la fortune ; il imite cependant le philosophe anglais dans son dédain pour l'autorité des philosophes et dans sa confiance en ses propres lumières. Malgré l'estime qu'il professe envers ses maîtres, les Jésuites de la Flèche, il regarde leur enseignement comme une « pédanterie, » dont il faut se débarrasser afin de « se faire savant de la bonne sorte (*Méth.*, p. I), » et volontiers il profite de l'état débile de sa santé pour se soustraire à l'obéissance, qu'il appelle une « sujétion (*Méth.*, p. I). » Au sortir du collège, il fut envoyé à Paris, où il mena d'abord une vie mondaine; mais bientôt il se cacha dans une maison du faubourg Saint-Germain pour se livrer à l'étude des mathématiques et de la philosophie. Il n'eut dès lors aucune relation intime, sinon avec Mydorge et Mersenne. Ce dernier, qui appartenait à l'ordre des Minimes, lui servit constamment d'intermédiaire avec les savants de l'époque, et lui rendit des services signalés. A l'âge de vingt et un ans, il entra comme volontaire dans l'armée du célèbre capitaine Maurice de Nassau, et, dans le but de « recueillir diverses expériences (*Méth.*, p. I), » il s'engagea successivement au service de plusieurs princes de l'Allemagne. Après quatre années passées dans les camps, il renonça au métier des armes qui n'avait pour lui aucun attrait; il visita l'Europe, revint à Paris et se retira en Hollande, où il vécut de 1629 à 1649. Durant ces vingt années, il changea sans

cesse de domicile, afin de cacher sa retraite et d'éviter des visites importunes. Il alla terminer son existence à la cour de la reine de Suède. Son historien, l'abbé Baillet, ne se contente pas de le justifier des accusations d'athéisme, de scepticisme et d'impiété; il avance, « sur la foi de ses confesseurs » de Hollande et de Suède, qu'il pratiquait les devoirs du plus « simple fidèle, » et qu'il « fréquentait surtout les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, avec toutes les dispositions d'un cœur contrit et d'un esprit humilié (1). » Ce n'est point ici le lieu d'ouvrir une enquête sur la religion de Descartes; il ne s'agit pas non plus de lui refuser les titres d'écrivain de « grand mérite, » de mathématicien, d'astronome et de physicien de « premier ordre. » C'est sa *méthode* considérée en elle-même et dans ses *résultats* qu'il importe de soumettre à la critique.

Analyse du Discours de la méthode. — Le génie original et indiscipliné du philosophe français se révèle tout entier, avec ses qualités et ses défauts, dans le *Discours de la méthode* (2). Cet ouvrage contient six parties : « En la première on trouvera diverses considérations touchant les sciences; en la seconde, les principales règles de la méthode que l'auteur a cherchée; en la troisième, quelques-unes de celles de la morale qu'il a tirée de cette méthode; en la quatrième, les raisons par lesquelles il prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique; en la cinquième, l'ordre des questions de physique qu'il a cherchées, et

(1) Sur la religion de Descartes, voir Baillet, t. II, l. VIII, c. IX.

(2) Le *Discours de la méthode* parut avec trois autres ouvrages, sous ce titre : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géométrie, qui sont les essais de cette méthode.* Leyde, 1637.

particulièrement l'explication du mouvement du cœur et de quelques autres difficultés appartenant à la médecine, puis aussi la différence qui est entre notre âme et celle des bêtes; et en la dernière, quelles choses il croit être requises pour aller plus avant en la recherche de la nature qu'il n'a été, et quelles raisons l'ont fait écrire (*Disc. de la méth.*). »

I. — « Le bon sens, dit-il, est la chose du monde la mieux partagée, » et la raison « est naturellement égale en tous les hommes; » c'est pourquoi « la diversité de nos opinions » vient seulement « de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses (p. I). » Pour lui, dès sa jeunesse, il s'est « rencontré en certains chemins » qui l'ont amené à des considérations et à des maximes dont il a formé une excellente *méthode*. Enseignement, lectures, voyages, commerce avec les hommes, tout l'a convaincu de l'insuffisance et de l'inutilité de ses premiers efforts; aussi, après avoir étudié dans « le livre du monde, » a-t-il pris la résolution de se replier sur lui-même et de choisir une autre voie (p. I).

II. — Il était alors en Allemagne, et demeurait « tout le jour enfermé seul dans un poêle, » où il pouvait à loisir se livrer à la réflexion (p. II). Il s'avisa de considérer qu'il ne faut point bâtir sur de vieilles masures, et qu'il n'est pas expédient de recourir à plus d'un architecte pour tracer un plan ou unir des matériaux; ainsi se persuada-t-il que le mieux pour lui était « d'entreprendre une bonne fois, » d'ôter toutes ses opinions de son esprit, « afin d'y en remettre par après ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsqu'il les aurait ajustées à sa raison (p. II). » Il crut fermement réussir par ce moyen « à conduire sa vie beaucoup mieux » que s'il construisait

sur de vieux fondements (p. II). Toutefois, il fit une exception pour les États et pour le corps des sciences ; il jugeait à bon droit qu'une tentative était ici fort imprudente. En un mot, son dessein était surtout de réformer ses « propres pensées, » et de bâtir « dans un fonds » qui fût tout à lui (p. II). Mais avant de se défaire de ses anciennes opinions, il voulut s'assurer d'une méthode qui comprît les avantages de la *logique*, de l'analyse des anciens et de l'algèbre des modernes, sans en avoir « les défauts (p. II). » Cette méthode se résume en quatre règles ; — ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, si on ne la connaît « *évidemment* être telle ; » — diviser chacune des difficultés « en autant de parcelles » qu'il se peut et qu'il est requis « pour les mieux résoudre ; » — procéder avec ordre, « en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés ; » — « faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, » que l'on soit « assuré de ne rien omettre (p. II). »

III. — « Comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre » et de choisir des matériaux et un architecte, mais qu'il faut trouver une habitation commode pour le temps de la construction, Descartes se forma une morale *par provision*, afin de n'être pas « irrésolu en ses actions, » pendant qu'il le serait en ses jugements (p. III). Cette morale consiste « en trois ou quatre maximes, » dont il veut bien nous faire part : — il se proposa d'obéir aux lois et aux coutumes de son pays, « retenan constamment la religion en laquelle Dieu » lui avait fait la grâce d'être instruit dès son enfance, et se « gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus

modérées; » — d'être « le plus ferme et le plus résolu en ses actions » qu'il le pourrait, et de suivre constamment les opinions même les plus douteuses lorsqu'il les aurait adoptées; -- de chercher à vaincre ses désirs, plutôt qu'à changer l'ordre du monde, et de s'accoutumer à croire que nos pensées seules sont « entièrement en notre pouvoir; » — d'employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'avancer dans la connaissance de la vérité, « suivant la méthode » qu'il s'était prescrite (p. III).

IV. — « Pour les mœurs, ajoute-t-il, il est besoin quelquefois de suivre des opinions incertaines; mais dans la recherche de la vérité, il faut rejeter « comme absolument faux tout ce en quoi » on peut « imaginer le moindre doute. » Et en effet, que de motifs n'avons-nous pas de nous défier et des *sens* qui nous trompent, et de la *raison* qui se méprend « même touchant les plus simples matières de géométrie? » Qui sait, du reste, si notre vie n'est pas un rêve continuel? En conséquence, il résolut « de *feindre* que toutes les choses » qui lui étaient « jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies » que ses « *songes* (p. IV). » Mais aussitôt après il prit garde qu'il ne saurait douter s'il n'était pas, et que « cette vérité, *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler; » aussi jugea-t-il qu'il devait « la recevoir sans scrupule pour *le premier principe* » de sa philosophie (p. IV).

Il examina ensuite *ce qu'il était*, et il fit ce raisonnement, où nous trouvons en germe toute sa théorie sur *l'âme humaine* : d'une part, dit-il, je puis feindre que je n'ai point de corps et qu'il n'y a aucun monde où je sois présent; d'autre part, il m'est impossible de douter de

ma pensée ou de révoquer en doute ma propre existence; donc je suis « *une substance* dont *toute l'essence* ou la nature n'est que de *penser*, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que *ce moi*, c'est-à-dire *l'âme*, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est (p. IV). »

Il se demanda ensuite à quel *signe* il avait reconnu la *certitude* de la proposition : *je pense, donc je suis;* il s'aperçut que c'était *l'évidence*, et il jugea qu'il pouvait choisir la règle suivante pour *critérium universel :* « Les choses que nous *concevons fort clairement* et fort distinctement sont toutes vraies (p. IV). »

A l'aide de son critérium, Descartes prétend s'élever jusqu'à *Dieu*, sans passer par le monde visible. Je doute, dit-il, et par conséquent je suis imparfait; car je vois « *clairement* » que c'est « une plus grande perfection de connaître que de douter. » Mais cette idée de perfection que j'ai en moi, d'où me vient-elle? « De quelque nature » plus parfaite que la mienne, d'un Être qui possède toutes les perfections dont je puis avoir quelque idée, l'indépendance, l'éternité, la puissance infinie, l'omniscience, en un mot de Dieu lui-même. Or, parmi ces perfections, il faut compter l'*existence;* en effet, nous pouvons bien concevoir l'idée d'un triangle, sans que pour cela il y ait « au monde aucun triangle; » mais l'Être parfait ne se conçoit pas sans l'existence, attendu qu'il est plus parfait d'être que de ne pas être. Cette vérité est aussi certaine qu'une « démonstration de géométrie (p. IV). »

Quand nous avons trouvé l'existence d'un Être infini,

l'évidence acquiert une nouvelle force ; elle se double, en quelque sorte, de la *véracité* divine : « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, dit Descartes, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un Être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui (p. IV). » Cette véracité ne nous permet pas de « douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés ; » et la pente irrésistible qui nous porte à admettre l'existence des corps ne peut nous induire en erreur.

V. — La théorie du monde ou la *physique* générale nous révèle l'une des tendances de Descartes. Le philosophe français, à l'exemple de Bacon, ne donne plus aux termes de matière et de forme, de puissance et d'acte, d'essence, de substance et d'accident la valeur qu'on leur attribue dans l'école; c'est pourquoi il tombe dans les équivoques les plus fâcheuses sur les notions de *force* et de *mouvement*, d'action et de vertu (1). Après avoir placé l'essence de la matière dans l'*étendue*, il est amené logiquement à chercher le principe de la force et la cause efficiente du mouvement en dehors des êtres matériels. Non-seulement les plantes, mais les bêtes sont, à ses yeux, dépourvues de toute activité intrinsèque : ce sont des machines ou des « *automates* » que Dieu ordonne d'une façon admirable et fait marcher avec une précision que nous ne pouvons imiter : « ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence (p. V). »

VI. — Comme l'auteur de l'*Instauratio magna*, Descartes pense que nous pouvons, à l'aide de la science,

(1) Cf. Spedding, *Letters*, London, 1862-1874, 7 vol.; Liebig, Munich, 1863.

devenir maîtres de la nature et nous exempter « d'une infinité de maladies tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse. » Il a trouvé, lui aussi, un chemin qui doit le guider « infailliblement » dans la recherche d'une science si nécessaire; il a cependant deux obstacles à redouter : « la brièveté de la vie et le défaut des expériences. » Pour y porter remède, il juge opportun de communiquer fidèlement au public le peu qu'il a trouvé, et « de convier les bons esprits » à marcher sur ses traces; afin que, joignant leur vie et leurs travaux, ils aillent « ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire (p. VI). » C'est le motif qui l'engage à publier son *Discours de la méthode* (p. VI).

Critique. — Descartes avait une pleine confiance dans le succès de son entreprise, et même, au témoignage de Baillet (t. I, p. 295), il se faisait une telle opinion de ses *Essais*, qu'il ne croyait pas possible d'y trouver « la valeur de trois lignes à rejeter ou à changer; » il avouait même sans difficulté que s'il y avait la moindre erreur dans le livre qu'il venait de faire imprimer, « tout le reste de sa philosophie ne valait rien. » Nous prenons acte de cette déclaration, et, à cause des propositions fausses ou dangereuses contenues dans le traité dont nous avons fait l'analyse, nous croyons que la *méthode* de Descartes et l'ensemble de sa *philosophie* sont loin d'être à l'abri de la critique.

Le point de *départ* de la *méthode* cartésienne est le *doute;* le *critérium* universel, l'*évidence subjective* ou l'idée claire; l'appui de l'évidence, la *véracité divine;* la première *vérité*, dans l'ordre logique, est l'existence du *sujet pensant;* la seconde, l'existence de *Dieu;* la troisième, l'existence du *monde*. Pour juger sainement ces

propositions, il faut les examiner en elles-mêmes et dans leurs conséquences. En elles-mêmes, elles sont fausses ou ambiguës ; dans leurs conséquences, elles conduisent directement à l'erreur ou se prêtent aux interprétations les plus contradictoires.

Et d'abord, le *doute* de Descartes est-il universel ou particulier, fictif ou réel, méthodique ou sceptique? La question est posée depuis deux siècles, et de graves autorités l'ont résolue dans un sens défavorable à l'auteur des *Méditations*. Mais, alors même qu'on embrasse avec Sanseverino l'opinion la plus modérée, il est impossible d'admettre le doute cartésien pour base de la méthode (1). Douter de tout, c'est reconnaître soit que la vérité se dérobe à nous, soit que nos facultés sont trop faibles pour la saisir, soit qu'une cause extérieure, « un *malin génie*, » suivant l'expression du philosophe, s'occupe à nous tromper (cf. *Médit.*); dans ces trois hypothèses, nous n'avons aucun moyen d'arriver à la *certitude*. C'est pourquoi le doute de Descartes conduit au *scepticisme*, s'il n'en est pas déjà la forme rigoureuse. Le doute sage et prudent, dont saint Thomas et ses disciples ont toujours fait usage dans une large mesure (cf. *Sum. Theol.*), ne s'étend pas aux vérités premières et aux faits de l'expérience qui sont plus évidents pour nous que toute démonstration.

De plus, non-seulement il n'est pas opportun « d'ôter » de son esprit toutes ses opinions, avant de bâtir l'édifice

(1) « Cartesius, nostra quidem sententia, non est scepticus dicendus. Et sane, ipse verum invenire volens instituit de omnibus dubitare, non quod omnia pro falsis, et dubiis, more scepticorum, re ipsa haberet, sed ut facultatem discriminandi vera a falsis, atque indubia a dubiis sibi compararet. » Sanseverino, *Philos. christ., Logic.*, t. III, p. 227.

de ses connaissances; mais agir de la sorte, c'est consommer le divorce de la *raison* et de l'*autorité* (1), c'est enlever à la pensée une de ses ailes, au lieu de l'affranchir de toute entrave et de lui ouvrir des horizons nouveaux (2). Ici, du reste, le philosophe français s'exprime ouvertement, et son langage est celui d'un *rationaliste* absolu : « Mais vous ne savez donc pas, dit-il à ses adversaires, que vous parlez à un esprit qui est tellement dégagé des choses corporelles, qu'il ne sait pas même s'il y a eu jamais aucun homme avant lui, et qui, partant, ne s'émeut pas beaucoup de leur *autorité* (édit. Cousin, t. II, p. 261). » C'est là, de l'aveu de M. Bouillier, le ton des « grands révolutionnaires (*Dict.*). »

L'*évidence*, comme le doute méthodique, était connue avant Descartes, et les écrivains modernes font preuve d'ignorance quand ils accusent les Scolastiques d'avoir condamné la raison au silence et de s'être traînés, « durant vingt siècles, sur les traces des premiers maîtres (3). » Mais si l'évidence est le dernier *motif* de la certitude, elle n'est pas l'unique critérium de la vérité; de plus, elle a son fondement dans l'objet de la connaissance, elle s'impose à nous et ne dépend pas de notre entendement : on ne peut la définir « la perception claire de la convenance ou de l'opposition qui existe entre nos idées (4). » En effet, si l'évidence est purement *subjective*, l'objet de la connaissance est soustrait à nos investigations, et il faut admettre l'*idéalisme* avec toutes ses conséquences.

Si la méthode cartésienne est fausse envisagée dans

(1) Cf. Mgr d'Hulst, l'*Anthropologie chrétienne*, Paris, 1882, p. 8.

(2) Cf. Guénard, Cousin, Damiron, Bouillier, etc.

(3) Cf. Guénard, *Discours sur l'esprit philosophique*.

(4) Cf. P. Fournier, *Instit. philosoph.*

ses *éléments*, que faut-il penser de sa *marche?* Est-il vrai que notre existence, et surtout l'existence de Dieu soit plus évidente à nos yeux que l'existence du monde? Si nous avons à craindre les ruses d'un « malin génie, » dans la perception des sens, et si la véracité divine est nécessaire pour nous tranquilliser, pourquoi ne sommes-nous pas le jouet du même ennemi quand nous disons : Je pense; donc je suis? Pour échapper à ce raisonnement Malebranche et les *ontologistes* enseigneront que Dieu est le premier objet de notre connaissance (1).

L'arbre se juge à ses fruits. Voyons quels *résultats* Descartes a obtenus à l'aide de sa méthode. La double tendance qu'il manifeste dans son premier ouvrage, s'accentue dans ses *Méditations*, dans ses *Principes* et dans ses autres écrits. Il est deux fois « *séparatiste* » ou « *dualiste :* » en proclamant l'indépendance absolue de la philosophie, il brise le lien qui unit la *science* à la *révélation*, la raison à l'autorité; en professant que l'âme ou le principe actif n'est point la forme du corps, il établit un abîme entre le monde visible et le monde invisible, il se proclame à la fois *matérialiste* et *spiritualiste :* matérialiste en cosmologie, et spiritualiste en psychologie. En un mot, il a le triste privilège *d'orienter l'esprit moderne vers toutes les grandes erreurs qui désolent aujourd'hui les vrais défenseurs des saines doctrines.* Nous allons le constater, en résumant son *Ontologie*, sa *Psychologie*, sa *Théodicée*, sa *Cosmologie* et sa *Morale.*

Ontologie. — S'il est vrai de dire des sciences qu'elles sont l'œuvre des siècles, que faut-il penser de la plus difficile de toutes, de celle qu'on désigne sous le nom

(1) C'est à tort que M. Bouillier range l'auteur du *Discours de la méthode* parmi les ontologistes. *Dict. des sciences philos.*, art. Descartes.

d'Ontologie? Depuis Aristote et saint Thomas, les hommes de génie ont travaillé de concert à perfectionner cette science et ont élevé un monument immortel à la gloire de l'esprit humain. Descartes, sortant des voies traditionnelles, marche au hasard et se perd en des sentiers inconnus; il est à lui-même son propre guide, ou plutôt son « malin génie. »

Toute l'École, suivant la judicieuse observation de *Kleutgen* (1), distingue avec soin, au seuil de la métaphysique, l'être en *puissance* et l'être en *acte*. Descartes ne tient pas compte de cette différence; mais, en revanche, il admet entre le fini et l'infini un être intermédiaire « *indéfini;* » et cela en vertu du critérium universel: nous concevons *clairement* des espaces « indéfiniment étendus, » et, dans ces espaces, des corps « indéfiniment étendus (2); » donc il y a des êtres indéfinis. Nous pouvons rétorquer cet argument et dire avec beaucoup plus de raison : nous concevons *clairement* que tout être a des limites ou n'en a pas; qu'il est, par conséquent, fini ou infini. — De même, à cause de l'*idée* qu'il se fait de la puissance divine, Descartes prétend que les *essences*, au lieu d'être éternelles, nécessaires, immuables, dépendent de la volonté de Dieu : si, dans un cercle, « toutes les lignes tirées du centre à la circonférence » sont égales; si, dans un triangle, les trois angles « sont égaux à deux droits, » c'est parce que Dieu le veut librement, comme il veut librement créer le monde. Les possibles dépendent absolument de sa liberté (3). Enfin, toutes les essences sont *simples*.

(1) Cf. R. P. Kleutgen, *La philosophie scolastique,* t. III, c. I, a. 3.

(2) *Les principes de la philosophie,* 2e partie, nº 21. Édition de 1706, p. 92.

(3) Sur ces différentes questions, voir l'édit. Cousin, t. II, p. 353,

L'auteur des *Principes de la philosophie* ne voit pas non plus de distinction entre la *substance* et l'*accident*. Il conçoit la substance comme « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister (*Princip.*, 1re part., n° 51); » elle a un attribut essentiel : ainsi, la *pensée* est l'attribut essentiel de l'*âme;* l'*étendue* est l'attribut essentiel du corps (*Ibid.*, 53); en dehors de là, nous ne pouvons imaginer que des *modes* d'être ou de simples modifications (*Ibid.*). Cette théorie favorise le panthéisme de Spinoza; car, « à proprement parler, » Dieu seul n'a besoin que de lui-même pour exister (*Ibid.*, n° 51). Descartes en fait l'aveu, et, en condamnant sa définition de la substance, il nous donne un exemple frappant de l'*incertitude* et de la *mobilité*, qui sont les deux traits saillants de sa philosophie et en rendent la critique si difficile (1).

Si la puissance et l'acte, la substance et l'accident ne diffèrent pas réellement, que faire des catégories d'Aristote : de l'action et de la passion, de la cause et de l'effet, du temps et de l'espace? Comment expliquer le mouvement et les phénomènes qui s'y rattachent? Ici encore, le philosophe français semble fort embarrassé. Sa tendance générale est de supprimer ou d'affaiblir la force et l'action des causes *secondes* au profit de la cause *première :* d'une part, il n'admet dans le monde matériel qu'un mécanisme habilement combiné; d'autre part, il nie l'influence directe de l'âme sur le corps. Il ouvre ainsi la voie aux partisans de l'*occasionalisme* et de l'*har-*

354, 355; *Lettres*, 43, 48, 71; *Rép. aux six object. :* « Les vérités éternelles dépendent seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité. »

(1) Sur les *oui* et les *non*, ou sur les contradictions de Descartes, voir Mgr Bourquard, *Critique de l'ouvrage de M. Liard*, 1882.

monie préétablie. Il prête des armes aux *positivistes* en disant qu'il rejette de sa philosophie « la recherche des causes finales, » sous prétexte qu'il ne présume pas assez de ses forces pour vouloir entrer dans les conseils de Dieu (*Princip.*, 1re part., n° 28). Le temps est, à ses yeux, indéfini, et le lieu se confond avec la longueur, la largeur et la profondeur qui constituent les corps (*Ibid.*, n° 10, etc.).

Psychologie. — Pour rester fidèle à sa méthode, Descartes doit débuter dans la métaphysique *spéciale* par l'étude de l'*âme* humaine. C'est ici peut-être qu'il a exercé le plus d'influence sur les destinées de la philosophie moderne. Il n'a pas eu la gloire de « créer la *Psychologie*, » et il n'a pas entraîné à sa suite « tous » les esprits distingués, comme le disent avec emphase MM. Cousin et Bouillier; cependant, depuis l'apparition du *Discours de la méthode*, un grand nombre de philosophes soit parmi les spiritualistes, soit parmi les sensualistes (cf. Locke), « s'accordent à considérer le *moi*, non pas comme le terme, mais comme le point de départ nécessaire de la philosophie (1). » Ils se trompent; car il est impossible de résoudre les hauts problèmes de la Psychologie avant de connaître et les règles de la Logique et les notions générales de l'Ontologie; d'autre part, le monde extérieur s'offre à nos investigations avant l'âme humaine. Mais poursuivons notre critique.

Nous avons déjà signalé l'erreur capitale qui domine toute la Psychologie moderne. La tradition chrétienne, dont l'Ange de l'École est l'écho fidèle avec saint Augustin et tous les docteurs de l'Église, s'accorde à proclamer

(1) M. F. Bouillier, *Dict. des sciences philos.*, art. Cartésianisme. Cf. Bordas-Demoulin; E. Saisset, etc.

que l'homme, la merveille de la création, n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais qu'il est à la fois composé et de l'âme et du corps (1). Descartes, sans respect pour cette tradition séculaire, n'admet entre l'âme et le corps que des rapports *accidentels :* il connaît « avec certitude, » toujours d'après les règles de la méthode, que sa *pensée* est à elle *seule* toute sa « *nature* » et toute son « *essence* (*Médit.* 6, n° 8). » Sans doute, elle est unie au corps par des liens étroits; cependant, « l'*homme* en quelque façon » du moins, sinon « absolument parlant, » est un être « *accidentel* (*Lettres* 35 et 36). » L'âme siège dans la « glande pinéale, » et, du sommet de ce petit trône exigu, elle rayonne « en tout le reste du corps par l'entremise des esprits » animaux, « des nerfs et même du sang (2). » Ces médiateurs suffisent pour expliquer l'*influence* mutuelle de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme; c'est-à-dire, pour rendre compte « des sentiments et des passions, » de la faim, de la soif, de la douleur, comme aussi du mouvement local (*Lettres* 18, 58, *Médit.* 6, n° 12), et pour répondre à tous ceux qui cherchent « *sans raison* » à faire dépendre de l'âme « la chaleur » et l'activité du corps (*Les Pass.*, I, 4 et 5). L'*harmonie* entre les mouvements du corps et les opérations de l'âme n'offre pas plus de difficulté que l'influence : « C'est Dieu qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps; à l'*occasion* desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle

(1) Voir notre *Philosophia scholastica,* 3e édit., t. II, p. 155. — « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Symbole dit de saint Athanase.

(2) Cf. *Les passions de l'âme,* 1re partie, a. 34, et *le Traité de l'homme.*

chose (1). » Ces passages et plusieurs autres semblables trahissent l'hésitation de Descartes, et, en même temps, ils se plient à toutes les interprétations : on peut sans effort y trouver le germe des théories de Malebranche, de Leibnitz, de Newton, de Cudworth (2).

Si l'essence de l'âme ne diffère pas de la pensée, à plus forte raison ne doit-elle pas différer des facultés ou des puissances. Ainsi tout se brouille : « Non-seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi *sentir* est la même chose que *penser* (*Princip.*, 1re partie, n° 9). » Cette confusion de la sensibilité avec l'intelligence est une des graves erreurs de la philosophie moderne : ou elle favorise le sensualisme en faisant de l'intelligence, comme de la sensibilité, une puissance organique; ou elle favorise le spiritualisme en faisant de la sensibilité, comme de l'intelligence, une faculté supérieure. Autre difficulté. Que faire de la « force végétative? » Ici Descartes est *Physiologiste* et pose les bases du système que doivent développer Haller et Bichat : « La force végétative dans l'homme, dit-il, n'est qu'une certaine disposition des parties du corps (3), » et lorsque celui-ci « a tous ses organes disposés à quelque mouvement, il n'a pas besoin de l'âme pour les produire (4). » De là au *matérialisme*, ou du moins à l'*organicisme* moderne, la distance est facile à franchir.

L'essence, la puissance et la pensée se confondent; mais la pensée ne se conçoit pas sans l'*idée;* il faut donc admettre des idées essentielles ou *innées*. Ici encore le

(1) Cf. *Lettre* 8, à Mme Elisabeth; les ouvrages déjà cités; *Lettre* 58, etc.

(2) Voir notre *Philosophia scholastica*, 3e édit., t. II, p. 148-149.

(3) *Lettre* 32; *Les passions de l'âme*, 1re partie, a. 4-6.

(4) *Traité de l'homme*, t. IV, à la fin.

philosophe ose à peine se prononcer, ou il emploie des formules vagues et contradictoires. Tantôt il distingue trois sortes d'idées : les unes sont « *nées* » avec nous, par exemple « l'idée d'une substance infinie ; » d'autres sont étrangères » et viennent « *du dehors;* » les dernières sont « faites ou inventées » par nous-mêmes (*Médit.*, III, 10). Tantôt il enseigne que la *faculté* seule est *innée :* Je n'ai jamais entendu autre chose que mon adversaire, dit-il dans une de ses *Lettres*, « savoir que la nature a mis en nous une *faculté*, par laquelle nous pouvons connaître Dieu (*Lettres*, t. II, nº 477). » Mais, dans tous les cas, sa théorie intellectuelle a deux défauts : il n'explique pas le rapport des objets avec nos concepts, et il suppose que l'intelligence reçoit passivement ses idées, comme « la cire » reçoit passivement « diverses figures (*Lettre* 48). »

Descartes exalte, au contraire, l'activité de la *volonté* libre. Non content d'imiter Scot et de placer cette faculté au-dessus de l'intelligence, il « l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes (*Médit.*, IV, 10), » et il lui attribue le *jugement*, c'est-à-dire l'acte par excellence de l'esprit. L'âme qui est douée de cette puissance supérieure, vient de Dieu et retourne à Dieu : elle est *immortelle*. Cependant il est impossible de prouver, sans le secours de la révélation, que son Créateur « ne la puisse annihiler (*Lettre* 66). »

Théodicée. — Nous passons de la connaissance de l'âme à la connaissance de Dieu. M. Papillon dit, dans sa *Philosophie comparée avec les sciences*, que Descartes emprunte à l'architecture des mondes une des preuves qu'il allègue en faveur de l'existence de la Cause première. C'est une méprise. L'auteur du *Discours de la méthode* ne peut pas, sans faire un cercle vicieux, recourir

d'abord à la véracité divine pour rectifier le témoignage des sens et chercher ensuite un point d'appui dans les sens pour s'élever à Dieu. Il ne faut pas, non plus, lui demander ce qu'il pense du consentement du genre humain : l'*autorité* ne saurait être pour lui « un critérium définitif de certitude (1), » et, tout en professant le plus grand respect pour la religion, il la sape à sa base et ébranle l'un de ses fondements indispensables. Il n'admet, en réalité, que deux arguments auxquels il donne différentes formes; il les tire de deux idées innées : l'idée d'*effet* et l'idée d'*infini* : « Il n'y a, dit-il, que deux voies, par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir : l'une par ses *effets* et l'autre par son *essence* et sa nature même (t. II, p. 33). » Nous n'ajouterons ici qu'une observation. Ces preuves sont bonnes, si on les ramène à l'argument *à posteriori* des scolastiques; leur valeur est plus que douteuse, si on les appuie sur l'hypothèse suivante : l'âme humaine est incapable de concevoir les notions de cause, de substance, d'infinité, de perfection, en partant des créatures (2). En effet, il ne répugne pas plus à l'intelligence de former ces notions par voie d'abstraction, que de les posséder *à priori* à l'état d'innéité. Si un être fini, pour cela qu'il est fini, n'a pas la *puissance* de s'élever à la connaissance inadéquate de l'infini, comment a-t-il la *capacité* de contenir l'idée « claire et distincte » de ce même infini (*Médit.*)? Nous ne pensons pas que l'on puisse répondre à cette difficulté.

(1) Cf. *Essai sur l'histoire de la Philosophie au XVIIe siècle*, par M. Ph. Damiron, t. I, p. 126.

(2) Voir notre *Philosophia scholastica*, 3e édit., t. I, p. 341, et t. II, p. 205, etc. — Cf. Descartes, *Discours de la méthode, Méditations, Réponses aux objections*, etc. — Pour la critique de l'argument *a simultaneo*, voir le tome Ier de notre *Histoire générale*, p. 297.

Quand l'élève des Jésuites aborde les attributs de Dieu, il oublie souvent sa méthode, et, au lieu de se confiner dans les limites de sa propre pensée, il marche sur les traces de ses anciens maîtres; aussi, nous parle-t-il en termes élevés des souveraines perfections de la Cause première, de son indépendance, de sa sagesse, de sa providence, de son éternelle béatitude. Cependant, comme nous l'avons observé, il se trompe en attribuant à la volonté du Créateur un pouvoir qui s'étend à l'essence des choses et aux vérités absolues.

Cosmologie. — L'univers, avec ses merveilles, est l'œuvre de Dieu. Mais à quelle fin est-il destiné? Descartes pense qu'une telle question est téméraire, et il se borne à examiner par quel « moyen » chaque chose est produite (*Princip.*, I, 28); dans ce but, il étudie successivement les *principes* des êtres *matériels*, l'ensemble du *monde visible* et la *terre* où nous habitons (*Princip.*, p. II, III et IV).

Voici le résumé de sa doctrine. Nous ne savons pas *directement* par les sens s'il existe quelque chose en dehors de nous; l'*essence* des corps réside dans l'étendue; la vie végétative s'explique par les forces *mécaniques;* les bêtes sont de purs *automates* (cf. *Disc.*, *Médit.*, *Princip.*); la matière étant partout la même et la forme *substantielle* n'existant pas, les corps ne diffèrent que par de simples *accidents* (*Lettre* à H. Le Roy); le lieu se confond avec l'étendue dimensive; il est *indéfini* et le vide ne peut se concevoir; la divisibilité de la matière est elle-même indéfinie (*Principes*); le mouvement qui, de sa nature, s'effectue « en ligne droite (*Ibid.*, II, 39), » est modifié par la rencontre des corps et sa loi suprême, sinon unique, est en Dieu : « ainsi Dieu immuable en sa puissance, après avoir créé dans des espaces indéfinis

une matière divisible et mobile dans toutes ses parties..., y répand le mouvement d'après certaines lois constantes, et fait ainsi succéder l'ordre et le monde au chaos (*Traité du monde*). » Plusieurs de ces propositions sont condamnées à la fois par la raison et l'expérience ; de plus, si cet univers, avec son vaste mécanisme, n'est pas dépourvu de grandeur et de beauté, il est sans vie, et les êtres qui le composent n'ont pas en eux-mêmes la raison intrinsèque de leur activité.

Morale. — Descartes n'a touché qu'accidentellement les points fondamentaux de la morale. Il en donne une raison assez bizarre : « Messieurs les régents, dit-il, sont si animés contre moi, à cause des innocents principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte de me calomnier, que si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos..... Et ainsi, je crois que le mieux que je puisse faire dorénavant est de m'abstenir de faire des livres (1). » Il faut donc se borner ici à quelques observations.

La théorie des *passions*, qui doit être regardée comme le préambule de la morale cartésienne, ne peut être acceptée, du moins sans correctif. Les passions ne sont pas des puissances de l'âme seule ; on les confond avec leurs propres actes ou avec les actes des autres facultés, si on les définit « des *perceptions*, des *sentiments*, des *émotions* » que les « esprits » animaux produisent, entretiennent et fortifient (2). Descartes se trompe en disant

(1) Cf. *Lettre à Chanut*, t. III, p. 258.

(2) *Traité des passions*, 1re partie, art. 27; *Œuvres*, t. I, p. 359.

Sur la morale de Descartes, voir Natorp, *Descartes*, 1882. D'après cet auteur, « l'idéalisme est certainement le dernier mot du système cartésien ; » mais il n'est pas aussi évident que cet idéalisme supprime logiquement tous les postulats de la morale.

que l'*admiration*, et non pas l'*amour*, est la passion primordiale; il est incomplet dans son analyse et reste très-loin au-dessous de saint Thomas, quand il ramène toutes les passions à six principes : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse (*Des pass.*, 2e part.). Il a raison de sauvegarder la liberté au milieu de la lutte dont nous sommes le théâtre; mais, cédant à sa tendance générale, il semble faire de la volonté la *mesure* du bien et du mal moral : « Le souverain bien d'un chacun en particulier, dit-il, ne consiste qu'en la ferme volonté de bien faire (*Lettres* 1 et 7). » Il enseigne aussi que tous les vices ont leur source dans l'ignorance. On a voulu trouver en lui une pente au stoïcisme; il serait plus juste de le ranger parmi les moralistes qui se rapprochent de *Scot* et de *Cavellus*.

Telle est la philosophie de Descartes. Nous y trouvons un singulier mélange de scepticisme, de matérialisme et de spiritualisme, de vérités et d'erreurs, d'affirmations hardies et d'hésitations calculées, de propositions contradictoires du moins en apparence, de dédain pour l'autorité et de respect pour les dogmes révélés et les institutions civiles (1). C'est un beau génie qui ne sait ni s'orienter, ni accepter un guide. Il flotte incertain et plus d'une fois il fait naufrage. Sa méthode est plus riche en promesses que féconde en bons résultats; sa philosophie est plus séduisante par son éclat extérieur que profonde et solide dans sa doctrine. Nous pouvons, pour en faire ressortir le véritable caractère, emprunter ces paroles de l'Encyclique *Æterni Patris* : « Hoc *novitatis* studium, cum homines imitatione trahantur, catholicorum quoque

(1) « Il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit. » *Principes de la philosophie*, 1re part., nos 25 et 76.

philosophorum animos visum est alicubi pervasisse; qui, patrimonio antiquæ sapientiæ posthabito, *nova* moliri, quam vetera novis augere et perficere maluerunt, certe minus sapienti consilio, et non sine scientiarum detrimento; etenim multiplex hæc ratio doctrinæ, cum in magistrorum *singulorum* auctoritate *arbitrioque* nitatur, *mutabile* habet *fundamentum*, eaque de causa non *firmam* atque *stabilem* neque *robustam*, sed *nutantem* et *levem* facit *philosophiam*. »

II. — Influence de Descartes. Scepticisme; Panthéisme; Ontologisme; Idéalisme.

Il est impossible de nier la grande influence de Descartes sur les sciences et les lettres; mais dire qu'il est à sa mort le « philosophe de tout ce qui pense en France et en Europe, » que tout autour de lui « se sent de sa force » et gravite « vers lui » comme vers son centre (1), c'est évidemment dépasser les limites de la vérité, et de telles louanges sont exagérées même dans la bouche d'un panégyriste. Passe encore de le comparer à un astre; mais, de grâce, qu'on ne lui donne pas pour satellites Leibnitz et Bossuet (2). Si ces grands hommes se ressemblent tous par certains côtés, il faut l'attribuer à l'esprit du siècle où leur belle intelligence s'est développée, plutôt qu'à des rapports d'écoles et de partis, de maîtres et de disciples.

Bornons-nous ici à raconter les principaux incidents de la *lutte* engagée autour de son nom, et montrons comment les mauvais germes cachés dans ses ouvrages ont

(1) V. Cousin, F. Bouillier, E. Saisset, Bordas-Demoulin, Ph. Damiron, ouvrages déjà cités.

(2) Damiron, *Discours d'ouverture*, p. 70.

contribué au développement du *scepticisme*, du *panthéisme*, de l'*ontologisme* et de l'*idéalisme* (1). Nous ne parlerons pas du *rationalisme ;* il est le fond même de sa philosophie, comme la réforme totale de la métaphysique en est le but.

La lutte : adversaires et défenseurs. — Descartes trouva de nombreux contradicteurs parmi les théologiens et les savants ; à la haine de sectaire qu'il avait montrée pour la Scolastique, on répondit tantôt avec calme et dignité, tantôt avec une violence qui dépassa les bornes de la justice. Dans toutes les contrées où il avait des adeptes, en France surtout et dans les Pays-Bas, en Angleterre, en Allemagne, en Italie, partout on composa des ouvrages, on entretint une correspondance active, on eut recours à l'autorité pour empêcher les progrès de sa doctrine et la diffusion de ses ouvrages. Dans cette mêlée figurent des catholiques, des protestants et des philosophes de toutes nuances : *Huet*, évêque d'Avranches, les jésuites *Bourdin*, *Daniel* et *Valois*, *Hobbes*, *Gassendi* et *Locke*, *Morus*, *Parker*, *Schook*, *Catérus*, *Voët* et *Lentulus*, *Vico*, *Gioberti* et *Ventura*, *Lamennais*, de *Bonald* et tant d'autres dont les écrits sont connus. *Arnauld* lui-même, *Pascal*, *Bayle*, *Cudworth*, tout en subissant sur certains points l'influence de Descartes, dirigent contre lui des attaques redoutables sous forme d'objections (2) ; à cette

(1) Cf. Natorp, *Descartes Erkenntnisstheorie,* Marburg, 1882 ; E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes,* 1863 ; V. Brochard, *Revue philos.,* 1880.

(2) Bayle parle souvent avec ironie, quand il attaque Descartes ; en voici un exemple : « Dieu merci ! dit-il, nous sommes tous d'accord, catholiques et réformés, pour ce qui regarde la haine du cartésianisme. C'est une secte qu'on excommunie aussi bien parmi les protestants que parmi les moines. » *Nouv. de la rép. des lettres.*

nomenclature il faudrait ajouter les noms de *Perrault,* de *Sorbière,* de *Bernier,* de *La Chambre,* de *Foucher,* de *Nicaise* et de plusieurs écrivains moins célèbres. Le bon La Fontaine, de son côté, prit la défense des bêtes; mais non content de leur attribuer une âme, il leur donna beaucoup trop d'esprit. Personne n'a exposé l'opinion de Descartes avec plus de finesse et de malice :

.... « Ne trouvez pas mauvais
Qu'en ces fables aussi j'entremêle des traits
De certaine philosophie
Subtile, engageante et hardie.
On l'appelle nouvelle. En avez-vous ou non
Ouï parler? Ils disent donc
Que la bête est une machine,
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressorts,
Nul sentiment, point d'âme, en elle tout est corps;
Telle est la montre qui chemine
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein (1). »

Aux arguments se joignirent les menaces. Le protestant Voët, de l'Université de Leyde, accusa Descartes d'être un athée, un impie, un « mauvais jésuite, » qu'il fallait livrer à la justice. Raoul *Cudworth* (2), l'un des plus illustres platoniciens de l'école de Cambridge, ne montra pas moins d'acharnement que Voët (*Syst. intellect.*); mais il enseigna lui-même des opinions qui scandalisèrent les défenseurs de l'orthodoxie anglicane (3).

Les plus sérieux adversaires du cartésianisme, et, en

(1) *Fables,* Les deux rats, le renard et l'œuf, liv. X, 1.

(2) Cf. Baillet, *Vie de Descartes; Lettres de Descartes à Voët et au P. Dinet.* Le synode protestant de Dordrecht condamna Descartes en 1656.

(3) Cf. Th. Wise; J. Leclerc; Mosheim; P. Janet, *De plastica naturæ vita.*

même temps, les plus modérés se rencontrèrent dans l'Église romaine et au sein des écoles catholiques. Les décrets de l'Index, en date du 20 novembre 1663 et du 29 juillet 1722, portent la formule adoucie : « *Donec corrigantur;* » le conseil du roi de France et les universités du royaume, en particulier celles de Paris, de Caen et d'Angers, proscrivent l'enseignement de la nouvelle philosophie; mais la seule peine édictée contre les délinquants doit être la perte de leurs privilèges; *L'Herminier*, l'un des plus célèbres sorbonnistes (1657-1755), le jésuite *Dutertre*, *Billuart*, de l'Ordre des Dominicains, n'emploient pas d'autres armes qu'une habile dialectique pour réfuter les principales théories du *Discours de la méthode*, des *Méditations* et des *Principes de la philosophie* (1).

Dans les sciences, Descartes a aussi de terribles adversaires : *Newton* fait oublier ses découvertes, et Voltaire jette le discrédit sur sa physique (cf. Volt., *Phys.*); d'autre part, l'*Essai* de Locke assure le triomphe du sensualisme sur le spiritualisme; et ainsi, « vers le commencement de la seconde moitié du XVIII[e] siècle, à peine reste-t-il, dans la philosophie et dans la science, quelques traces du cartésianisme; à peine en est-il question, si ce n'est pour le tourner en ridicule et le reléguer parmi les chimères et les vieilles erreurs du passé (2). » Nous allons voir que sa fortune au XIX[e] siècle n'a pas été durable. S'il nous intéresse aujourd'hui, c'est au point de vue historique; son règne surtout au sein des écoles nous semble à jamais fini.

(1) Voir en particulier la critique des preuves de l'existence de Dieu, dans la *Somme théologique* de L'Herminier.

(2) M. F. Bouillier, *Dict. des sciences philos.*, 1876, p. 245.

Dans le camp des défenseurs, il y eut des amis qui servirent la cause du maître plutôt par le dévouement et la sympathie, que par des ouvrages de polémique proprement dite. En tête figurèrent le P. Mersenne (1588-1648), de l'Ordre des Minimes (1); l'avocat *Clerselier*, qui, au témoignage de Bayle, fut le plus grand cartésien du monde et montra « plus de zèle pour ce parti que M. Descartes lui-même; » *Salabert*, *Coccéius*, *Bekker*, *Silhon*, *Villemandy*, *La Placette*, *Jacquelot*, *Nieuwentyt*, *Gerdil*, *Molyneux* et plusieurs autres moins importants (2). Il y eut aussi des écrivains de mérite qui remplirent les fonctions d'interprètes et de commentateurs, ou engagèrent la lutte avec les adversaires de Descartes. Citons les plus connus.

Rohault (1620-1675), l'ami de Clerselier, composa un *Traité de physique* et des *Entretiens sur la philosophie*, pour concilier l'enseignement de son maître avec l'Aristotélisme ou la Scolastique, et surtout avec la doctrine du concile de Trente sur les accidents eucharistiques. Inutile de dire que cette tentative ne pouvait aboutir à aucun résultat sérieux. Un médecin de Saumur nommé Louis *de la Forge*, Sylvain *Régis*, qui enseigna le cartésianisme à Toulouse pendant que Rohault le prêchait à Paris, un des plus habiles professeurs de Louvain et de Leyde, Arnold *Geulincx*, et l'allemand *Clauberg*, régent

(1) Cf. *Vie de Mersenne*, par le P. Hilarion de Coste, minime, 1649; *Éloge*, par M. Polé.

(2) Cf. E. Saisset, *Les précurseurs et les disciples de Descartes;* Fr. Bouillier, l'*Histoire du cartésianisme*. — Descartes eut de puissants appuis dans le clergé et dans le parlement. Cf. *Le cardinal de Retz cartésien*, *Journal des savants*, 1843; *Le chancelier Séguier*. — Nieuwentyt est l'auteur du *Traité de l'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*. Paris, 1725.

de philosophie à Duisbourg (1), interprétèrent dans un sens de plus en plus favorable à l'*occasionalisme*, ou au *panthéisme*, la théorie des causes secondes et de l'assistance divine : de la Forge considéra Dieu comme l'unique cause efficiente « de tous les rapports de l'âme et du corps, qui sont indépendants de notre volonté. » Régis, « allant plus loin, nia que la volonté fût une cause véritable, et soutint qu'il fallait aussi rapporter » à Dieu seul « les actes que, par suite d'une illusion, nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. » D'après Geulincx, « toutes nos idées, tous nos sentiments, sans exception, viennent de Dieu, qui les produit dans notre âme par une opération merveilleuse, au moment même où il produit certains mouvements dans nos organes. » Suivant Clauberg, « l'homme et toutes les choses de l'univers ne sont que des actes divins : nous sommes à l'égard de Dieu, ce que sont nos pensées à l'égard de notre esprit (cf. M. F. Bouillier). » Antoine *Arnauld* (1612-1694), malgré son opposition apparente, adopta la méthode cartésienne et en assura le succès à Port-Royal, où toutes les nouveautés suspectes avaient droit d'asile (2). Un religieux de l'ordre de Saint-François, Antoine *Legrand*, introduisit la philosophie de Descartes en Angleterre, tandis que *Wittichius* s'en faisait l'apologiste en Hollande. Les jésuites André et Buffier, de Lignac et *Lamy*, de l'Oratoire, le cardinal *de Polignac*, auteur de

(1) De la Forge, *Traité de l'âme;* Régis, *Cours entier de philosophie;* Geulincx, *Ethique,* et *Métaphysique;* Clauberg, *De conjunctione animæ et corporis,* et *Exercitationes,* etc. Cf. Damiron, Saisset et Bouillier.

(2) Cf. Arnauld, *Œuvres*, Lausanne, 1777, 30 vol. La *Logique ou l'Art de penser,* qui est le principal ouvrage philosophique d'Arnauld et de *Nicole,* débute par une profession de foi cartésienne (p. 1, c. I, *Des idées*).

l'*Anti-Lucrèce*, le janséniste *Boursier, Fontenelle, Monestrier,* le sorbonniste Honoré *Tournely* et plusieurs autres dont les noms et les écrits sont parvenus jusqu'à nous, se montrèrent favorables au cartésianisme et retardèrent l'époque de sa décadence (1).

Le XIXe siècle, qui a ressuscité tout le passé avec ses qualités et ses défauts, ne pouvait oublier le *Discours de la méthode* et les *Méditations*. L'esprit qui a dicté ces ouvrages a longtemps animé de son souffle une classe de philosophes dont *Galluppi* s'est fait l'écho en Italie (1770-1846), et qui a trouvé en France, surtout dans l'Université, de nombreux et zélés partisans. Il y a quelques années à peine, M. Bouillier disait : « C'est du cartésianisme que nous tenons et notre méthode et la plupart de nos principes (*Dict.*). » Au moment où nous écrivons ces lignes, l'enseignement universitaire s'*émiette* de plus en plus, et, comme l'atteste le dernier ouvrage de M. Liard, la philosophie officielle abandonne définitivement « la dogmatique cartésienne (2); » d'autre part, comme nous l'avons observé, le mouvement qui nous porte vers saint Thomas et les autres docteurs du moyen âge, se généralise de jour en jour dans les écoles catholiques.

Scepticisme : Pascal; Bayle. — La philosophie de Descartes, déjà si difficile à soutenir en elle-même, fut compromise par des disciples *dissidents* ou par des amis indiscrets, qui s'autorisèrent de certaines propositions

(1) Pendant que L'Herminier soutenait cette proposition : « *Non est a natura insita Dei notio;* » Tournely enseignait la proposition contraire : « *Est in unoquoque hominum a natura intime expressa existentiæ Dei cognitio.* » *De Deo et divinis attributis.*

(2) M. L. Liard, *Descartes,* 1882. Voir la *Critique* de Mgr Bourquard, p. 3, 1882.

ambiguës pour étayer des systèmes monstrueux. Les craintes de Bossuet se réalisèrent : plusieurs « hérésies » sortirent « du sein et des principes » du cartésianisme. Et avant tout, le doute universel que l'auteur du *Discours de la méthode* prend pour base de sa théorie scientifique, devait aboutir au *scepticisme;* cependant, ici même, il ne faudrait pas exagérer l'influence de Descartes. *Sorbière*, qui traduisit l'*Esquisse* de la philosophie pyrrhonienne, était un ardent disciple de Gassendi; Daniel *Huet*, le chef du *fidéisme* au XVIIe siècle, écrivit sous le titre de, *Censura philosophiæ cartesianæ*, la réfutation des nouvelles doctrines; le pasteur anglican, Joseph *Glanvill*, né à Plymouth en 1636, mort à Bath en 1680, fut l'un des adversaires du dogmatisme cartésien, et il se proposa d'en « réprimer l'audace » en attaquant comme Al-Gazel, Hume, Stuart Mill, le principe de *causalité* et la base de toute certitude rationnelle (1). Toutefois, le *Discours de la méthode*, les *Méditations* et les *Principes de la philosophie* ont contribué pour une large part à développer la maladie du doute qui travaillait les esprits, et à discréditer la raison humaine aux yeux mêmes de la science.

Parmi les écrivains célèbres qui ont favorisé le scepticisme au XVIIe siècle, il faut placer au premier rang *Pascal* et *Bayle*. Dans quelle mesure leur doute est-il formel? Il est difficile de le préciser; mais l'un et l'autre, bien qu'avec des intentions diverses, parlent souvent le langage des pyrrhoniens : le premier se propose d'humilier la raison, pour faire ressortir l'excellence de la

(1) Cf. Glanvill, *La vanité du dogmatisme*, *L'ignorance avouée*, *Plus ultra*, *Philosophia pia*. Sur le scepticisme, voir le mathématicien écossais, Jean Craig, *Principia mathematica theol. christ.*

foi; le second, tout en avouant après Montaigne que la révélation est notre « phare, » ne la traite pas avec plus d'égard que la raison elle-même.

Blaise *Pascal* (1), né à Clermont en 1623, mort à Paris en 1662, nous rappelle une des physionomies les plus originales du siècle de Louis XIV. Il s'est peint lui-même, quand il a dit : « On croit toucher des orgues ordinaires en touchant l'homme. Ce sont des orgues à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables, ne faisant pas d'accords; » l'homme est un « embrouillement, » un « chaos, » un « paradoxe (2). » Il ne faut donc pas s'étonner si les historiens ont porté sur un tel personnage les jugements les plus contradictoires. Tous ont trouvé dans sa vie assez de faits, dans ses œuvres assez d'aveux pour justifier leurs opinions. Voltaire l'appelle un « fou sublime » dont le « *cerveau est dérangé.* » Condorcet voit dans ses macérations la preuve d'un enthousiasme irréfléchi, et il donne à sa profession de foi le nom « *d'amulette mystique* (3); » M. Cousin le représente en proie à une « dévotion *ridicule* et *convulsive*, »

(1) Pascal, *Œuvres,* édition publiée par Bossut, 5 vol.; *Pensées, fragments et lettres,* publiés par M. P. Faugère; *Pensées de Pascal avec un comment.,* par M. E. Havet, 1866. Cf. M. l'abbé Maynard. *Pascal, sa vie et son caract.;* M. l'abbé Flottes, *Études sur Pascal;* E. Saisset, *Le scepticisme;* Vinet; Prévost-Paradol; Lélut; Nisard; Condorcet; Voltaire; Cousin; Sainte-Beuve, *Port-Royal;* Franck; Villemain; Faugère et Bordas-Demoulin, *Eloges;* Desmolets, *Mémoires;* Ritter, *Hist. de la philos.;* Mme Périer, *Vie de M. Pascal.*

(2) *Pensées diverses,* édition de M. Faugère, t. I, p. 191, et *Pensées sur la religion.*

(3) « Mon ami, dit Voltaire à Condorcet, ne vous lassez point de répéter que depuis l'accident du pont de Neuilly, le cerveau de Pascal était dérangé. » — Pascal portait une profession de foi cousue dans la doublure de son pourpoint.

victime d'un « *scepticisme désolé*, » faisant de la vie un « rêve » et de la raison un « instrument ployable en tout sens (*Pensées*); » d'autres le comparent à un sectaire plus touché des attaques dirigées contre Arnauld que du malheureux état des impies, plus soucieux de dépenser les immenses ressources de son esprit à faire la guerre aux Jésuites qu'à lutter pour les intérêts de l'Eglise (1). Aux yeux de plusieurs, au contraire, il occupe une place dans la famille des hommes de génie; ses découvertes ont immortalisé son nom dans les sciences physiques et mathématiques, ses *Provinciales* ont exercé une influence décisive sur la formation de notre littérature, et ses *Pensées* resteront toujours comme un des plus beaux monuments de l'esprit humain; la sincérité de sa foi et de sa piété ne saurait être l'objet d'un doute, et s'il paraît un instant caresser de vains rêves, si son pied se pose un moment sur la « fange » d'une société corrompue, « ses ailes divines » n'en sont point souillées : il unit, « dans une merveilleuse alliance, la beauté de l'âme et la grandeur du génie (2). » Enfin, Sainte-Beuve, qui croit facilement à la mort de tout ce qu'il n'aime pas, se persuade que « les *Provinciales* ont tué la scolastique en morale, comme Descartes en métaphysique (3). »

D'après ces éloges et ces blâmes, nous pouvons conclure que la physionomie de Pascal est difficile à des-

(1) Cf. Les *Provinciales* et les *Pensées*. — Pascal parle de l'Église et de ses censures avec peu de respect : « C'est en vain, dit-il, que l'Église a établi ces mots d'anathèmes, hérésie, etc. On s'en sert contre elle. » *Pensées sur le Pape et l'Eglise*, édition Faugère, t. I, p. 321.

(2) M. P. Faugère, t. I, p. VII et LXIII.

(3) Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, ch. XV.

siner. La nuance qu'il représente en philosophie est encore plus insaisissable ; et cela pour deux raisons : il n'a jeté sur le papier que des fragments épars, et, au lieu de se servir d'expressions techniques, il s'est attaché surtout « aux contrastes violents des idées (1). » Signalons les points essentiels.

Pascal n'est point, à proprement parler, le disciple d'Épictète, de Montaigne et de Descartes, souvent même il s'en sépare, et, au besoin, il s'en « moque fort (2) ; » il subit cependant leur influence et leur fait plusieurs emprunts (3). Il met leurs idées en opposition, corrige ou tempère les unes par les autres et penche tantôt vers le dogmatisme ou le scepticisme, tantôt vers le rationalisme ou le fidéisme. A le juger par certains éclairs de son génie, il pousse la hardiesse jusqu'à la témérité ; mais, le plus souvent, il se tient dans un milieu vague et indéfini entre l'affirmation et le doute. On le croirait *probabiliste*. En réalité, sa philosophie est une espèce d'*équilibre* qu'il essaie d'établir entre la *raison*, la *nature* et la *grâce*, l'ordre *naturel* et l'ordre *surnaturel*, et qu'il base non pas sur des accords et des harmonies, comme le fait saint Thomas, mais sur des oppositions et des contrastes. En voici le résumé.

La raison et la nature se contredisent : la première confond le *dogmatisme*; la seconde confond le *pyrrhonisme* (4). — De cette opposition il résulte que l'homme, ce « roseau pensant, » est trop faible pour arriver par

(1) Cf. H. Ritter, *Histoire de la philos. moderne*, t. I, l. I, ch. IV.

(2) Édit. Faugère, t. I, p. 369. *Ibid.*, p. 168, 181, etc.

(3) Sur les emprunts que Pascal a faits à Descartes, voir Ritter, t. I, p. 293 et 294.

(4) *Pensées, Grandeur et misère de l'homme,* 25. Edit. Faugère, t. II, p. 103 et 104.

ses seules forces à la pleine possession de la vérité; il a cependant un instinct assez puissant, des *inclinations* assez droites pour ne pas extravaguer au point d'être sceptique (1). — Mais une propension invincible, une *impossibilité* de douter, ou encore, pour employer l'expression mal choisie des *Pensées* (t. II, p. 109), un « sentiment » naturel et instinctif, un mouvement du « *cœur* » ne peut suppléer à l'*évidence* de la raison et engendrer la certitude; d'ailleurs, la nature est tellement dégradée par le péché, qu'elle confond souvent le vrai avec le faux, la force matérielle avec le droit et la justice. — Dans cet état d'abjection, la grâce vient à notre aide; elle dissipe les ténèbres de l'intelligence, corrige les vices de la nature, et sa bienfaisante lumière guide notre marche dans l'acquisition de la science. — Nous devons donc humilier notre raison, imposer silence à la nature et prêter l'oreille à la voix de Dieu (2).

Que cette théorie dénote une « conviction ardente » et une « inflexible logique, réfléchies dans un style inimitable (cf. M. Franck, *Dict.*, p. 1263), » qu'elle soit l'œuvre d'un génie supérieur dont le regard a sondé toutes les profondeurs de la misère humaine, nous le

(1) Que fera l'homme? « Doutera-t-il de tout? Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle? Doutera-t-il s'il doute? Doutera-t-il s'il est? On n'en peut venir là; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait. La *nature* soutient la raison impuissante, et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point. » *Ibid.*, p. 103. — « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. » *Ibid.*, p. 172.

(2) « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu. » *Pensées*, t. II, p. 104.

concédons volontiers; mais que d'alliage dans cet or! C'est un mélange de vérités, d'erreurs ou d'exagérations. Pascal est moins sceptique que Bayle; il l'est plus que Descartes. La *méthode géométrique* dont il use trop exclusivement, ne lui semble pas suffisante quand il l'applique aux questions les plus élevées de la philosophie, et il est amené à faire cet étrange aveu : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu (*Pens.*, t. II, p. 114). » En résumé, « s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous : nous sommes donc incapables de connaître, » par les lumières naturelles, « ni ce qu'il est, ni s'il est (t. II, p. 165). »

Pour échapper au doute, l'auteur des *Pensées* a recours au *sentiment* et à la *foi*. Mais une propension invincible est une disposition, non pas un *critérium*, et la nature sans la raison est aveugle; de plus, si l'évidence n'est pas le dernier motif de *certitude*, la révélation divine, l'inspiration des Livres saints, la divinité de la religion dépassent la portée de notre intelligence, et finalement nous sommes condamnés au scepticisme. Nous ne pouvons pas même arriver à une certitude *de fait*, et nous devons nous contenter de l'argument des probabilités que Pascal affectionne spécialement, et qu'il expose avec toute la vivacité de son esprit (1).

Il faut faire le même reproche aux fidéistes de toutes

(1) Le calcul des probabilités est notre bonheur dans ce monde et notre béatitude dans l'autre joués à pile ou croix. « Posons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est sans hésiter. » *Pensées*. Cf. *Dict. de Franck*, p. 1262.

les nuances; en particulier, à deux des plus savants écrivains du XVII[e] siècle : *La Mothe le Vayer,* précepteur de Louis XIV, et *Daniel Huet,* évêque d'Avranches (1). Malgré les divergences qui les séparent de Montaigne, de Charron, de Glanvill, d'Hirnaïm et de Pascal, ils travaillent de concert avec eux à détruire les uns après les autres tous les critériums de la certitude, à creuser un abîme infranchissable entre la raison, la nature et la grâce, à emprisonner l'âme humaine dans un automate matériel et à la suspendre, pour ainsi dire, entre des infinis qu'elle ne peut atteindre; ils préparent le triomphe de Bayle et des sceptiques modernes.

Pierre *Bayle,* né au Carlat en 1647, mort en 1706, est le précurseur de Voltaire et des incrédules des temps modernes (2). Pascal est *inconséquent :* il parle en sceptique (3) et agit en chrétien. Bayle parle et agit en sceptique. Il embrasse la Réforme de Calvin, se convertit au catholicisme chez les jésuites de Toulouse, devient une seconde fois partisan de la Réforme et meurt au moment où il songe à rentrer dans le giron de la sainte Église romaine; il admet d'abord la philosophie scolastique, puis il l'abandonne pour le *cartésianisme;*

(1) La Mothe le Vayer, 1588-1672. *Œuvres,* 15 vol. Cf. M. Etienne, *Essai sur La Mothe le Vayer.* — Daniel Huet, né a Caen et mort à Paris, 1630-1721. *Œuvres.* Cf. Brucker, t. IV; Bartholmèss, *Huet, évêque d'Avranches;* de Gournay; Egger; Nisard; Flottes, etc.

(2) Bayle, *Œuvres diverses,* 4 vol., *Dictionnaire historique et critique;* Desmaizeaux, *Vie de Bayle;* Pfaffii, *Dissert. anti-Bœlianæ;* Lenient, *Étude sur Bayle;* Damiron, *Mémoire sur Bayle;* Lefranc, *Leibnitii judicium de non. Baylii sent.;* Tennemann; Buhle, etc.

(3) « On ne voit presque rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat.... Plaisante justice qu'une rivière borne, vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Pascal, *Pensées,* édit. Faugère, t. II, p. 126.

il contredit dans ses ouvrages son enseignement de Sedan et de Rotterdam, si bien que Jurieu, son protecteur et son ami, le dénonce au consistoire et au pouvoir civil comme impie et conspirateur. A l'exemple de La Mothe le Vayer (1), il emploie son érudition à combattre l'autorité de l'histoire et il fraie la voie au *criticisme* du XIXe siècle.

En philosophie, Bayle ne se contente pas d'imiter Pascal et de contredire l'orgueil de l'homme (2); il contredit la *vérité* elle-même. A une affirmation il oppose une négation; à une négation il oppose une affirmation. Sa raison est une « coureuse » qui effleure tout et n'approfondit rien, une « Pénélope qui défait aujourd'hui ce qu'elle a fait hier. » Il se définit lui-même un « Jupiter assemble-nues, » qui s'occupe sans cesse à former des doutes. Il cherche dans les systèmes les côtés faibles, les contradictions réelles ou apparentes. A ses yeux, il est impossible de connaître l'existence de Dieu, la création, la Providence, la nature du mal moral; le monde est un « abîme impénétrable, » et « ses ressorts ne sont connus qu'à celui qui les a faits et les dirige (*Obj.*); » l'homme « est le morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes; » nous ne pouvons démontrer par des arguments solides ni la simplicité de l'âme, ni la liberté; la révélation, il est vrai, vient à notre secours; mais, en réalité, la théologie est la servante de la philosophie, et il faut que les dogmes

(1) La Mothe le Vayer, *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire; Bayle, Dictionnaire historique et critique.*

(2) « S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et le contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. » Pascal, *Pensées,* t. II, p. 90.

soient enregistrés au « parlement de la raison (1); » du reste, il n'est pas évident que la religion soit vraiment utile pour former un ordre social, ou que l'athéisme soit le pire de tous les maux. Bayle sent le besoin de justifier ses apostasies et d'accorder son système soit avec l'étrange mobilité de son caractère, soit avec les principes qu'il a puisés dans les œuvres de Montaigne et de Descartes (2).

Panthéisme : Spinoza. — Le doute méthodique conduit au scepticisme; la fausse notion de *substance* conduit au *panthéisme.* Spinoza nous en fournit la preuve.

La Hollande, cette terre classique du cartésianisme (cf. Geulincx), fut la patrie de Baruch *Spinoza* (3). Il était né en 1632, d'une famille de Juifs portugais qui habitaient Amsterdam, et il avait eu pour maître le fameux *Van den Ende*, qui, au témoignage de Colerus, déposait des germes d'athéisme dans l'esprit de ses élèves. L'étude assidue des œuvres de Descartes développa, sans doute, cette première semence; aussi le jeune incrédule fut-il excommunié publiquement dans la

(1) *Comment. philos.*, p. I, c. I.

(2) Le scepticisme « fut attaqué, mais non pas vaincu, par P. de *Villemandy*, J.-P. de *Crouzaz*, né en 1663, mort en 1748, et *Formey*, mort en 1770. » Tennemann, *Manuel*, t. II, p. 144.

(3) Spinoza, *Œuvres : Renati Descartes princip. philos. pars I et II, more geometrico demonstr.; Tractatus theologico-politicus* (à l'index, 1679); *Opera posthuma*, ou *Ethica*, *Tractatus politicus*, *Tractatus de emendatione intellectus, Epistola, compendium* (à l'index, 1679 et 1690). — Cf. P. Janet, *Œuvres inédites de Spinoza*, ou *Dieu, l'homme et la béatitude;* E. Saisset, *Essai de philos.*, etc.; Nourrisson, *Spinoza et la nature;* Ritter, *Hist. de la philos. moderne*, t. I, c. III; J. Colerus; F. de Dietz; Philipson; Jacobi; Tennemann; Boumann; Rosenkranz, *De Spinozæ philos.;* Olenburg; Meyer; Wolf; de Boulainvilliers; Cousin; Damiron, *Essai*, t. II, l. v.

synagogue, « à la lumière des cierges et au son du cornet (cf. J. Colerus). » Il avait prévenu cette sentence en quittant sa ville natale; il s'établit d'abord à Rynsburg, puis à Voorburg et à la Haye, où il mourut en 1677. Colerus dit qu'il excellait dans l'art de polir les verres de lunettes, et qu'il se procurait ainsi les ressources nécessaires pour soutenir sa chétive existence. Ce petit juif excommunié, qui fuyait la société des hommes et passait ses moments de loisir à jeter des mouches en pâture aux araignées, était à peine descendu dans la tombe que le silence se fit autour de son nom; Malebranche et Bayle n'en parlèrent que pour l'appeler un « misérable » et un « athée de système, » qui caressa toute sa vie une épouvantable chimère. Mais, un siècle plus tard, l'Allemagne se prit d'enthousiasme pour sa personne et ses écrits; Lessing, Gœthe, Novalis, Schleiermacher, Jacobi, Schelling et la plupart des rationalistes, des panthéistes et des athées le choisirent pour guide ou le vénérèrent à l'égal d'un martyr. Depuis quelques années, la faveur est au positivisme de Hume ou au criticisme de Kant; cependant on peut toujours dire, avec M. Saisset, qu'approfondir Spinoza, c'est approfondir une pensée vivante et agissante; que réfuter Spinoza, c'est armer notre temps contre des séductions puissantes et dangereuses.

Le philosophe hollandais tient beaucoup de Descartes en *Métaphysique* et de Hobbes en *Morale;* mais il diffère assez de l'un et de l'autre pour former un système à part, le *Panthéisme formel* ou le « *Monisme.* » En voici l'analyse.

La vraie *méthode* est la déduction rigoureuse ou *géométrique.* — Elle a pour point de départ non pas la connaissance du « moi pensant, » mais l'intuition immédiate de « l'être absolument parfait (cf. *Ethic.*). » — L'idée

« primordiale (1) » que nous avons de l'être absolument parfait, n'est pas une « muette image ; » elle a pour objet Dieu lui-même, ou « l'Être infini (*Ibid.*). » — Dieu est une *substance*, c'est-à-dire un être « qui est en soi et est conçu par soi (2) ; » bien plus, l'être en soi étant unique, Dieu est toute substance, tout être, toute existence : « Nihil extra Deum, sed solus Deus est, qui necessariam involvit existentiam (*Ep.*, 40, p. 522). » — La substance divine, « absolument » infinie et indéterminée, est constituée dans son essence par des formes ou des « *attributs,* » qui sont infinis « dans leur genre (3). » — De ce nombre sont la *pensée* et l'*étendue.* — Dieu n'est pas seulement une substance, constituée par des attributs infinis ; il est, en même temps, une *cause* éternelle, dont tous les effets sont « *immanents* (4). » — Ses effets ne se distinguent pas de lui-même ; ils sont les « modes » nécessaires de ses attributs (*De Deo,* prop. 16). — Ainsi, Dieu est à la fois cause et effet, « *natura naturans*, *natura naturata* (*Ethic.*, I, pr. 28 et 29, schol.) ; » toutes les choses finies sont de pures apparences, ou des déterminations de l'étendue infinie et de la pensée infinie : les corps avec le mouvement et le repos, les âmes, avec l'intelligence et la volonté, n'ont aucune existence individuelle, aucune activité spontanée en dehors de ce double principe ; et de même que l'étendue et la pensée s'unissent et se confondent dans la substance divine,

(1) « Tam cognitione, quam natura prior est (Deus). » *Ethic.*, pr. 10, édit. 1802.

(2) « Id, quod in se est et per se concipitur. » *Ethic.*, I, pr. 28 et 29.

(3) « Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. » *Ethic.*, I, def. 4.

(4) « Deus esse omnium rerum causa *immanens,* non vero *transiens.* » *Ep.* 21, p. 449, édit. 1802.

ainsi le corps et l'âme forment un seul objet qu'on envisage sous deux aspects différents (1).

A cette théorie se rattachent une *Morale* et une *Politique* (cf. *Ethic.* et *Tract. theol. politic.*), dont l'inflexible logique de Spinoza ne déguise aucune conséquence. Il est bien question, dans les œuvres du philosophe panthéiste, d'une certaine immortalité réservée à notre âme (*Ethic.*, V, pr. 23) et d'un bonheur suprême attaché à la connaissance et à l'amour de Dieu (*Ibid.*, IV, pr. 28); mais, en réalité, nous y trouvons la négation formelle du *libre arbitre* et du *bien moral*. — D'une part, l'âme humaine se compose d'un ensemble d'idées qui sont des modes *nécessaires* de la pensée infinie, et la volonté, comme toutes les autres puissances, est une pure fiction de notre esprit (2); d'autre part, nos actes sont « *déterminés* » par des causes extérieures, comme le mouvement et le repos dans les êtres matériels : « Voluntas certus tantum cogitandi motus est, adeoque non potest dici causa libera, sed tantum *coacta* (*Ethic.*, IV, pr. 32); » ou, selon la formule que les fatalistes et les *déterministes* admettront désormais, l'homme est un « *automate spirituel,* » et, dans la série des causes, tout obéit aux lois de la contrainte et de la nécessité (3). — Si la liberté n'existe

(1) « Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res. » *Ethic.*, II, pr. 7, et III, pr. 2.

(2) « In mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi..... Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse præter entia metaphysica sive universalia, quæ ex particularibus formare solemus. » *Ethic.*, II, pr. 48, schol., et *Ep.* 2, p. 399.

(3) « Mens ad hoc vel illud volendum *determinatur* a causa, quæ etiam ab alia determinata est, et hæc iterum ab alia et sic in infinitum. » *Ethic.*, l. II, pr. 48.

pas, le *bien* et le *mal moral* ne peuvent se concevoir. Spinoza ne recule point devant cette conséquence, et, après avoir rejeté la notion même de *cause finale,* il place l'essence du bien dans « l'*utile*, » c'est-à-dire dans tout ce qui peut contribuer à la « satisfaction de nos désirs (1). » — C'est l'utilité qui a forcé les hommes à s'unir par un contrat. Dans l'état primitif, ils ne connaissaient ni société politique, ni droit, ni péché, ni crime (cf. Hobbes); leurs efforts tendaient à satisfaire le plus légitime, le plus impérieux de tous les désirs, conserver l'être ou le bien physique par excellence (2). — En s'unissant en société, ils ont poursuivi un double but : non seulement ils ont imposé à l'État la charge de veiller à la sûreté des individus (cf. Hobbes); mais ils l'ont chargé de prendre soin des intérêts généraux de la communauté (cf. Grotius). — Le pouvoir civil n'est point despotique, comme l'enseigne l'auteur du *De cive;* cependant il a reçu tous les pouvoirs nécessaires pour accomplir sa mission, et il peut par la crainte ou la contrainte forcer les citoyens à l'obéissance (3). Il a même le droit de fixer les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, la théologie et la philosophie (*Tract. theol. politic.*). Sans doute, les sociétés ne peuvent refuser de se soumettre à la lumière « surnaturelle; » mais cette lumière nous est connue par l'Écriture, et l'interprétation de l'Écriture relève de la raison humaine dont l'État est l'arbitre suprême et le juge infaillible (4).

(1) « Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse *utile*. » *Ethic.*, IV, def. 1.

(2) *Tract. theol. politic.*, 16, p. 175, etc.

(3) Cf. *Tract. theol. politic.*, 16, p. 177, et *Ethic.*, I.

(4) Spinoza rejette le *miracle :* « Admettre des miracles, dit-il, c'est

Le spinozisme que plusieurs historiens modernes apprécient avec trop d'indulgence, est une insulte au bon sens et un tissu de contradictions. Leibnitz l'appelle « un cartésianisme immodéré. » L'expression manque de justesse. Spinoza fait des emprunts aux Rabbins juifs, aux Eléates, aux Stoïciens, aux Néoplatoniciens, aux philosophes de la Renaissance, à Hobbes et surtout à *Descartes;* mais son *panthéisme formel*, ou plutôt son *naturalisme* est une conception monstrueuse dont l'auteur des *Méditations* n'accepterait pas la parenté. Quoi qu'il en soit, du reste, de ces degrés de paternité et de filiation, le spinozisme considéré dans sa *méthode*, dans ses *principes* et dans ses *conséquences*, ne résiste pas à la critique. — Le procédé *à priori*, ou le *rationalisme* pur, isolé de toute expérience, privé de tous les secours des sens et de l'autorité, sacrifiant « tout l'univers, » est non-seulement incapable de frayer les voies à la science, il nous condamne à des rêveries téméraires et à des hypothèses purement gratuites. — A la base de la philosophie, nous trouvons les notions d'*être*, de *substance* et de *cause;* or, ces notions primordiales ont un sens traditionnel fixé par les hommes de génie, et ce n'est jamais impunément qu'on s'en écarte. La notion d'être, suivant l'expression de l'École, est « *analogique*, » et non pas « univoque; » elle est conçue par l'abstraction, et non par l'intuition immédiate de l'infini. La substance, comparée à l'accident, est l'être qui existe *en soi* et n'adhère pas à un autre sujet. Non-seulement il ne répugne pas d'admettre plusieurs êtres de cette nature; mais la raison ne peut concevoir une seule et même substance à la fois

amoindrir la puissance de Dieu, et frayer la voie à l'athéisme. » *Ibid.*, I, p. 14; III, p. 31; VI, p. 67.

infinie et finie, étendue et simple. De plus, l'être « absolument parfait » n'est point susceptible de recevoir des modes, et, puisqu'il est cause, les effets qu'il produit sont distincts de lui-même. Spinoza en fait un monstre quand il le définit, « une substance, dont la nature est de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis, infiniment modifiés (*De Deo*, pr. 16). » — Enfin, la plus étrange contradiction du philosophe hollandais, c'est de vouloir établir un système de morale et une théorie politique, après avoir enseigné que tous les êtres obéissent aux lois de la nécessité. Il est vrai que cette morale est la justification de tous les crimes; la force physique y remplace le droit et la convoitise en est la règle suprême. Il suffira pour s'en convaincre de lire le passage suivant : « Le droit naturel, dit Spinoza, n'est autre chose que les lois de la nature de chaque individu selon lesquelles il est déterminé à agir d'une certaine manière... Or, tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, il le fait à bon droit, puisqu'il ne peut agir autrement... Donc, quiconque est censé vivre sous le seul empire de sa nature a droit absolu de convoiter tout ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine raison ou par la violence des passions; il a le droit de se l'approprier de toute manière, par force ou par ruse, et, en conséquence, de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de satisfaire ses désirs (*Tract. theol. politic.*). » Nous verrons, un siècle plus tard, comment cette théorie sera mise en pratique.

Ontologisme : Malebranche (1). — Spinoza confond

(1) Malebranche, *Œuvres : De la recherche de la vérité* (édit. lat. à l'Index, 1709); *Traité de Morale* (première partie à l'Index, 1714); *Entretiens sur la métaphysique* (à l'Index, 1714); *Méditations chrétien-*

dans un même tout l'infini et le fini, la cause et l'effet. Malebranche s'efforce de maintenir la distinction des êtres; mais, à ses yeux, les créatures sont dépourvues d'*activité externe*, et Dieu seul, sans le secours effectif des causes secondes, produit en nous le « *savoir* » et le « *faire.* » De là est né le fameux système connu sous le nom d'*occasionalisme*, d'*optimisme* ou d'*ontologisme*. Il se trouve en germe dans la philosophie de Descartes et de ses premiers disciples; mais, dans la *Recherche de la vérité*, il atteint le haut degré de perfection et revêt la forme séduisante que savent donner à leurs œuvres les génies supérieurs nourris dans la méditation et consommés dans l'art d'écrire.

Nicolas *Malebranche*, né à Paris en 1638, reçut son éducation au sein de sa famille, et il ne quitta la maison paternelle que pour apprendre la philosophie au collège de La Marche et la théologie en Sorbonne; il entra, jeune encore, dans la congrégation de l'Oratoire, et, sa santé débile ne lui permettant pas de se livrer aux travaux pénibles de l'apostolat, il consacra sa vie à l'étude. Ses deux auteurs favoris étaient saint Augustin et Descartes. Le *Traité de l'homme*, en particulier, exerça une influence décisive sur la direction de son esprit. Après dix années de réflexion, il publia la *Recherche de la vérité*, où se trouve en substance le système qu'il déve-

nes; Conversations chrétiennes; Traité de l'amour de Dieu; Traité de la nature et de la grâce, avec des *Éclaircissements*, des *Lettres* et une *Défense* (à l'Index, 1690); *Entretien d'un philos. chrét. avec un philos. chinois; Réflexions sur la prémotion physique*, etc. — Cf. Fontenelle, *Eloge de Malebranche;* l'abbé Blampignon, *Malebranche;* Ollé Laprune, *Philos. de Malebranche;* Damiron, *Essai sur l'Hist. de la philos.*; — Bordas-Demoulin; Bouillier; Ritter, *Hist. de la philos. moderne*, t. I; Fénelon, *Réfut. du système du P. Malebranche;* de Genoude, etc.

loppa plus tard dans les *Méditations* et les *Entretiens*. Malgré ses répugnances pour la polémique, il dut répondre à la fois aux attaques réitérées des théologiens et des philosophes : les uns l'accusaient de favoriser les pélagiens et les molinistes (1); les autres le rangeaient parmi les partisans du spinozisme. Il mourut le 13 octobre 1715. Nous devons nous borner, dans cette analyse, à signaler les divergences souvent délicates qui l'éloignent des scolastiques et des cartésiens.

L'Ange de l'École *harmonise* l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; l'auteur du *Discours de la méthode* les *sépare* avec violence; Malebranche émet des principes qui tendent à les *confondre :* « La religion, dit-il, c'est la vraie philosophie (2). » — D'après saint Thomas, toutes les formes sont douées d'une merveilleuse activité, et la plus chétive des créatures participe à la vertu de la *cause* première; Descartes s'efforce de faire disparaître les actions dynamiques, et il regarde le monde comme un vaste *mécanisme*, qu'une « chiquenaude » met en mouvement (3); pour l'auteur de la *Recherche de la vérité*, il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; la nature ou la force de chaque chose n'est que la *volonté* de Dieu; « toutes les causes *naturelles* ne sont point de *véritables* causes, mais seulement des causes *occasionnelles* (cf. l. V. p. II, c. III). » En d'autres termes, « les causes particulières des philosophes » sont des chimères ou de « petites divinités » qu'il faut bannir de la science (*Ibid.*); c'est « la volonté de Dieu toujours efficace » qui fait toutes choses en se conformant

(1) Cf. Ritter, *Hist. de la philos. moderne*, t. I, ch. IV, p. 322.
(2) *Traité de morale*. Cf. Bossuet, Fénelon et Arnauld.
(3) Pascal, *Pensées*, I, 19, 51.

à des lois constantes et uniformes (*Ibid.* et *Entr.*, IV, 11). Or, d'après une de ces lois, les mouvements imprimés aux êtres matériels, les sentiments, et les passions de l'âme sont autant d'*occasions* « à propos desquelles » Dieu intervient et produit des effets analogues ou correspondants ; par exemple, il nous fait « souffrir de la douleur » lorsque notre « corps est mal disposé (1). » Cet *occasionalisme* nous donne la clef de tout le système, en particulier de la théorie intellectuelle.

L'âme, dit Malebranche, peut apercevoir « les choses par l'*entendement*, par l'*imagination* et les *sens :* » à l'aide de l'entendement pur, elle aperçoit « les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, toutes ses pensées » réflexes, les « choses matérielles » en général, ou l'étendue intelligible « avec ses propriétés ; » en un mot, tout ce qu'elle peut connaître sans le secours des « images corporelles. » L'imagination lui fait apercevoir, au moyen d'une image formée dans le cerveau, les « êtres matériels » qui sont *absents ;* par exemple, « un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes et des campagnes. » Elle aperçoit par les sens « les objets sensibles et grossiers, lorsqu'étant présents ils font impression sur les organes extérieurs de son corps, et que cette impression se communique jusqu'au cerveau (2). »

Ici se présente une grave difficulté. Quelle est l'*origine* des « *intellections* ou *perceptions pures,* » des « *imaginations* » et des « *sentiments* ou *sensations ?* » D'après

(1) *Traité de la nature et de la grâce,* premier éclaircissement, I, édit. 1837, t. II, p. 345.

(2) *Recherche de la vérité,* l. I, ch. IV, t. I, p. 9. — Malebranche n'établit qu'une différence *de degré* entre les sens externes et l'imagination. *Ibid.,* l. II, ch. I, t. I, p. 42.

Malebranche, Dieu seul est cause, et il n'existe aucune relation directe entre l'âme et le corps; de plus, notre intelligence est trop bornée pour recevoir, à l'état de *modification*, une idée universelle et absolue (1). Par conséquent, la lumière qui brille à nos yeux et éclaire notre entendement, n'est point créée ou « *participée,* » suivant l'expression du Docteur angélique; Dieu est « le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps, » et le Verbe est la lumière de l'intelligence, « la *raison universelle* » de tout homme venant en ce monde (2). Il ne faut point, non plus, chercher avec saint Thomas les causes véritables de nos sensations dans les objets matériels et dans les facultés de l'âme; « il n'y a que Dieu seul » qui ait le pouvoir d'agir sur nos sens et de les modifier (3). A plus forte raison, l'*idée*, c'est-à-dire ce qui touche immédiatement l'esprit et engendre la perception (4), n'est point le produit de l'abstraction, comme on l'enseigne dans « la vieille École; » elle n'est pas même dans notre âme à l'état d'*innéité*, selon la pensée de Descartes : elle ne peut avoir aucune *cause efficiente ;* car elle est éternelle et immuable (5). Elle n'est autre chose que « la *subs-*

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, p. II, c. I-VI, t. I, p. 102, 112. — « Toutes les modifications d'un être fini sont nécessairement finies... Or notre esprit est fini, et l'idée d'étendue est infinie. Donc cette idée ne peut pas être une modification de notre esprit. » *Ibid.*, p. 280.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 111, 270, 400; t. II, p. 117.

(3) *Ibid.*, l. I, c. XVII, 1, t. I, p. 38.

(4) « Par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque chose, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet. » *Ibid.*, l. III, p. II, c. I, 1, p. 102.

(5) Voir le ch. contre Régis., *Rech.*, Rép., c. II. « Je ne puis me

tance » de Dieu, en tant que cette substance est « participable par les créatures. » Il est donc nécessaire que toutes nos idées se trouvent non pas en nous, « mais dans la *substance efficace de la divinité*, qui seule est intelligible ou capable de nous éclairer (1). » Ainsi, Malebranche confond l'idée abstraite formée par l'intellect avec les archétypes ou les idées qui sont dans l'entendement divin, et, pour employer le langage de la Scolastique, il ne distingue pas l'universel *post rem* de l'universel *ante rem*.

Tâchons de pénétrer encore plus avant dans cette métaphysique à la fois si profonde et si originale. L'idée que nous apercevons immédiatement par l'intellection pure, est l'exemplaire divin ; mais, cet exemplaire, si nous le distinguons de l'essence infinie et des réalités contingentes, *représente* de simples *possibilités ;* d'autre part, les sensations ne *représentent* ni *Dieu* qui est la souveraine perfection, ni l'âme qui est spirituelle, ni les êtres matériels qui leur sont étrangers. Sommes-nous donc condamnés à un *nominalisme absolu*, et notre science est-elle une série d'idées et de sensations dépourvues de fondement? En un mot, comment des *objets* qui ne sont point en rapports immédiats avec nous, peuvent-ils être *évidents*, et quels moyens avons-nous de parvenir à la *certitude?* Notre science, selon Malebranche, embrasse dans son ensemble l'*univers* créé d'après les archétypes éternels, *Dieu* ou l'Être infini, *notre âme* et l'*âme* des *autres hommes*. Nous ne sommes certains de l'*existence* des

persuader que le idées dépendent de Dieu *comme de leur cause efficiente.* » T. I, p. 288.

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, p. II. c. VI, « Que nous voyons toutes choses en Dieu. » T. I, p. 110.

corps que par la *révélation;* en effet, les sens peuvent nous tromper (1), et la véracité divine elle-même ne suffit pas pour dissiper nos doutes (2). L'idée d'*infini* nous manifeste clairement l'*existence de Dieu :* « Il est constant, dit Malebranche, que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas ; et qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui, puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé (3). » Nous connaissons *notre âme* par la *conscience* ou le sentiment intérieur que nous avons de ses actes. Enfin nous sommes réduits à de simples *conjectures* sur les *âmes* des *autres hommes* (4).

Que savons-nous de l'*essence* des êtres dont l'*existence* nous est connue? Ce qu'il plaît à Dieu de nous montrer; car les essences étant parfaites, c'est seulement dans les archétypes éternels que l'entendement peut les apercevoir. Malebranche, qu'on appelle « le plus spiritualiste des philosophes, » s'éloigne ici de Descartes pour se rapprocher de Gassendi ; l'essence des *corps*, dit-il, est non-seulement celle qui se présente la première à notre esprit, suivant la pensée de saint Thomas, mais c'est la seule que Dieu, dans les conseils de sa sagesse, nous manifeste

(1) *Recherche de la vérité*, 6e éclaircissement : « Les hommes ont-ils un bec au bout du nez et une crête sur la tête ? Je ne le crois pas. Mais je n'en sais rien lorsque je n'en juge que par moi-même. »

(2) *Ibid.* — « Certainement, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. » *Ibid.*, t. I, p. 305.

(3) *Ibid.*, l. III, p. II, c. VI, t. I, p. 110, et *Entretiens*, II, t. II, p. 7.

(4) *Ibid.*, l. III, p. II, c. VII, t. I, p. 112, 113.

pleinement. Que cette connaissance soit « très-parfaite, » rien n'est plus facile à démontrer; en effet, l'essence des corps est toute dans l'*étendue;* or, « nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, des figures et des mouvements, que celle que Dieu nous en donne (1). » Toutes les propriétés de la matière se réduisent à deux : « la faculté de recevoir « différentes figures » et la capacité « d'être mue (2); » c'est pourquoi les minéraux, les végétaux, les animaux eux-mêmes sont dépourvus de toute activité, et le monde des corps est un *automate* ou une machine dont Dieu est l'artisan et le moteur.

La connaissance que nous avons de l'*être nécessaire* est « *très-imparfaite* (3). » D'un côté, l'*essence* divine est connue par elle-même, et non pas à l'aide d'une idée; d'autre part, ce n'est point son essence, mais ce sont ses idées que Dieu nous manifeste : « Il faut bien remarquer, dit Malebranche, qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'*essence* de Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu.... L'essence de Dieu c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures et *participable* par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait. Ils voient de la matière divisible, figurée, etc., et en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré : car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout; mais il n'est aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particu-

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, p. II, c. VII, t. I, p. 112.

(2) *Ibid.*, l. I, c. I, t. I, p. 1.

(3) *Ibid.*, l. III, p. II, c. VII, 2, t. I, p. 112.

lier (1). » Cette vue est néanmoins « immédiate et directe (*Ibid.*, c. VII) ; » elle nous laisse entrevoir les perfections ou les *attributs* de cette essence mystérieuse qui se dérobe à nous, et, fortifiée par les lumières de la foi, elle nous découvre en cette substance incompréhensible l'immutabilité, l'éternité et l'immensité, la puissance, la miséricorde et la justice, la *sagesse* et la *liberté* (2). L'auteur des *Entretiens sur la métaphysique* rattache son *optimisme* à ces deux derniers attributs (*Entr.* 9-14). Dieu est *libre,* dit-il, donc il peut créer ou ne pas créer; Dieu est sage, donc, s'il se décide à créer il doit faire une œuvre en rapport avec ses perfections infinies. Mais, « quelque grand, quelque parfait » que soit l'univers, il sera toujours indigne de l'action d'un Dieu ; pour le tirer « de son état profane, » il est nécessaire de l'unir à une personne divine : Jésus-Christ seul est digne de la complaisance de son Père, et il rend plus de gloire à la Trinité que tous les « tourbillons » de Descartes (*Entr.* 9, t. II, p. 60). Dieu manifeste aussi sa sagesse dans le gouvernement de l'univers, et ses voies portent toujours le caractère de la simplicité, de l'universalité, de la constance et de la fécondité ; sans doute, il est libre de suspendre le cours de la nature, mais les faits que nous appelons *miracles* « sont souvent des suites de quelques lois générales (3). »

Nous n'avons point « d'*idée claire* » de notre *âme;* nous savons cependant par la conscience ou le sentiment in-

(1) *Recherche de la vérité,* l. III, p. II, c. V, p. 109. Cf. *Entretiens sur la métaphysique, Conversations chrétiennes,* etc.

(2) Cf. *Entretiens sur la métaphysique,* 8me entretien, De Dieu et de ses attributs, t. II, p. 49.

(3) *Méditations chrétiennes,* 8me médit., t. II, p. 138. Voir sur l'optimisme, le t. II, p. 303 et 307.

térieur que « la pensée seule lui est essentielle (1). » Elle n'est point unie à la matière ; toutefois, par une sage ordonnance du Créateur, elle éprouve des sensations qui correspondent aux mouvements du corps ; par exemple, elle ressent de la douleur, quand une aiguille pénètre dans la chair (*Ibid.*, p. 26). Ses deux facultés principales sont « l'*entendement* et la *volonté* (*Ibid.*, p. 1) : » la première est purement passive ; la deuxième, bien que dépourvue de toute influence extérieure, est douée d'une certaine activité *intrinsèque :* elle juge, elle raisonne (*Ibid.*, p. 4). Dieu lui fait connaître l'*ordre* et la dirige vers le *bien général;* mais elle peut résister et se porter vers un bien particulier. Elle jouit donc du *libre arbitre*, et c'est à elle seule que nous devons imputer le *mal moral* (2). L'idée d'*ordre* a, en morale, la même portée que les idées d'*étendue* et d'*infini*, en physique et en théodicée.

Le système que nous venons d'analyser est une brillante *hypothèse*, qui atteste un génie d'une trempe supérieure, un philosophe digne de figurer dans la famille peu nombreuse des métaphysiciens de premier mérite ; mais cette hypothèse est dénuée de fondement ; de plus, elle est fausse et dangereuse. C'est pourquoi les alarmes de l'Église et les condamnations de l'Index sont pleinement justifiées. Spinoza enseigne que la cause ne peut par *nature* produire une action « *transitoire*, » et il infère de là que tous les effets sont des modifications de la cause première. Pour éviter cette conséquence, Malebranche fait une distinction : la notion de cause suppose « l'*immanence* » de l'acte comme élément essentiel, quand il

(1) *Recherche de la vérité*, l. III, p. I, c. I, t. I, p. 93.

(2) *Ibid.*, l. VI, p. II, c. III, t. I, p. 220 ; *Ibid.*, *Éclaircissements*, 1, p. 292 ; *Traité de morale*, p. I, c. VI, p. 417, etc.

s'agit d'un être borné ; mais un être infini peut, s'il le veut, produire des effets qui soient distincts de lui-même. La réponse des Thomistes est péremptoire : les créatures participent à l'existence, à la vérité, à la bonté du Créateur ; pourquoi ne pourraient-elles participer à sa puissance (1) ? Pourquoi ne seraient-elles pas de « vraies causes, » puisqu'elles sont de « vraies substances ? » L'auteur de la *Recherche de la vérité* n'est pas plus heureux quand il essaie d'établir la nécessité de la vision immédiate. Les idées universelles, dit-il, sont infinies, il faut donc que l'entendement les aperçoive en Dieu ; car il n'y a rien d'infini dans le fini (2). Ce raisonnement cache une équivoque : l'idée universelle, prise *objectivement*, n'est point limitée ; prise *subjectivement*, elle est une simple modification de notre âme. Si Malebranche insiste et affirme qu'une idée imparfaite ne peut représenter, même d'une manière *inadéquate*, un être parfait, nous pouvons lui répondre avec plus de raison que l'entendement humain est trop faible pour apercevoir les archétypes éternels et entrer en communion immédiate avec la « substance de la Divinité. » La théorie intellectuelle de saint Thomas est plus conforme à notre nature. En outre, comment l'âme, à l'aide d'une « intellection pure » voit-elle un être infiniment simple sans découvrir son essence (3)? Ou plutôt si la vision intuitive est naturelle à l'homme, si l'Incarnation doit entrer dans le plan de la sagesse increéée, si Dieu opère en nous le « savoir » et le « faire, » comment distinguer l'ordre surnaturel et

(1) Cf. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, p. I.

(2) *Recherche de la vérité*, l. III, p. II, c. VI, t. I, p. 108, etc.

(3) Voir la *Somme théologique*, première partie, q. 84, a. 5 : « Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis. »

l'ordre naturel, comment sauvegarder la liberté humaine et lui imputer le mal moral? M. Bouillier n'a-t-il pas raison de dire, avec Ritter : « Si Malebranche conserve le mot de liberté, il supprime la chose (1). » En résumé, l'auteur de la *Recherche de la vérité* et des *Entretiens sur la métaphysique* n'aurait rien enlevé à la profondeur de son génie, et il aurait exercé une influence plus sérieuse (2) et plus durable, s'il avait professé plus de respect et de soumission pour ceux qu'il appelait les « vieux philosophes. »

L'idéalisme : Berkeley. — Révoquer en doute l'existence du monde, c'est frayer la voie à l'*idéalisme;* aussi M. Natorp et M. Liard disent-ils avec raison que « l'idéalisme est le dernier mot du système de Descartes (3). » Ces tendances vers la philosophie *subjective* se développèrent surtout en France, en Angleterre et en Irlande (4).

L'adversaire de Malebranche, Simon *Foucher* (1644-1696), qui suivit les cours de Sorbonne après avoir été chanoine honoraire de la Sainte-Chapelle de Dijon, nia ouvertement l'*existence* du monde visible dans les nombreux ouvrages qu'il composa pour restaurer l'ancienne Académie (5). Arthur *Collier,* recteur du collège de Lang-

(1) *Dict. des sciences philos.,* p. 1026. Cf. Ritter, *Hist. de la philos. moderne,* t. I, c. IV.

(2) *Fardella,* mort à Padoue en 1718, se servit de l'argument de Malebranche pour démontrer que la foi seule établit solidement l'existence du monde corporel. Cf. Tennemann.

(3) Natorp, *Descartes Erkenntnisstheorie,* 1882; L. Liard, *Descartes,* 1882.

(4) Ritter, dans son *Histoire de la philosophie moderne,* t. III, ne tient pas assez compte de l'idéalisme en France.

(5) Parmi les ouvrages de Foucher, voir : la *Dissertation sur la Recherche de la vérité*, la *Critique de la Recherche*, la *Réponse pour la Critique*, la *Sagesse des anciens*, les *Lettres*, le *Dialogue*.

ford-Magna, dans le comté de Witts, enseigna les propositions suivantes, dans la *Clef universelle* et dans le *Spécimen d'une vraie philosophie :* — les *phénomènes* existent; — mais nous ignorons si aux apparences correspondent des *réalités* extérieures (1). — Le monde corporel ne semble pas indépendant de notre esprit : « toute la matière qui existe, dit-il, existe dans l'esprit, ou dépendamment de l'esprit (2). Il croyait que le plus sûr moyen d'en finir avec les matérialistes, était de nier l'existence de la matière (3).

L'un des plus célèbres défenseurs de l'idéalisme, l'irlandais Georges *Berkeley*, était né à Kilkrin en 1684; après des expéditions assez aventureuses, il fut promu à l'évêché de Cloyne. Il mourut subitement à Oxford en 1753 (4). Ses liaisons avec Pope, Addison, Steele et Swift, sa haine pour la Scolastique alors en grande défaveur dans les universités d'Angleterre, le style élégant et la forme enjouée de ses *Dialogues* lui auraient assuré de brillants succès, s'il avait eu les vraies qualités d'un penseur, et s'il n'avait soutenu l'une des erreurs les plus impopulaires et les plus opposées au sens commun. Le but qu'il se propose est excellent : il veut répandre parmi les hommes des principes qui auront pour conséquence immédiate la ruine totale de l'athéisme et

(1) Cf. Robert Benson; Ritter, t. III; C. Jourdain; Tennemann. Les œuvres de Collier ont été publiées sous le titre de *Traités métaphysiques.*

(2) *Clav. univ.*, p. 9, 42, etc.

(3) *Ibid.*, p. 5 et 7.

(4) Berkeley, *Œuvres : Théorie de la vision; Siris; Traité sur les principes de la connaissance humaine; Trois dialogues entre Hylas* et *Philonoüs; Alciphron ou le Petit philosophe*, etc. Cf. J. Chr. Eschenbach, *Collection;* Ritter; Tennemann; C. Mallet.

du scepticisme (1); il entreprend de venger la religion et la morale contre les injures et les dérisions de Spinoza, de *Shaftesbury* et de *Mandeville*, les coryphées des incrédules et les chefs des railleurs (2); mais il tombe lui-même en des aberrations que les Platoniciens, Descartes, Newton et Locke, ses modèles et ses guides, auraient désavouées et traitées de folies.

Berkeley pense, à l'exemple de Locke, que nos connaissances ont deux sources, le *sens* et la *réflexion;* il enseigne de plus, avec Descartes, que nous percevons directement nos propres *idées* et non pas les objets eux-mêmes; il conclut de là que nous pouvons connaître l'*âme* et *Dieu*, mais que ni les sens, ni la réflexion, ni la véracité divine, ni la révélation ne sont de sûrs moyens pour démontrer l'existence des *corps*. Bien plus, il lui semble évident que le monde visible n'existe pas en dehors de nos esprits (3).

L'âme connaît son existence par le sens intime ou par la réflexion; les autres esprits se manifestent par leurs opérations et par les idées qu'ils excitent en notre âme : nous les connaissons par la raison, et non pas immédia-

(1) *Trois dialogues*, Préface.

(2) *Alciphron.* Shaftesbury, né à Londres en 1671, mort à Naples en 1713, auteur des *Charactéristiques*, est partisan du déisme et fait consister la vertu dans l'harmonie des penchants sociaux et personnels. Mandeville (1670-1733) enseigne, dans la *Fable des abeilles,* que la vertu est le produit de la politique et de la vanité. Cf. Tennemann et Mallet.

(3) *Princip. de la conn.*, 1, etc.; *Dial.*, 1, p. 149, 179, etc. — « Il est des vérités si près de nous et si faciles à saisir, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour les apercevoir, et au nombre des plus importantes me semble être celle-ci, que la terre et tout ce qui pare son sein, en un mot, tous les corps dont l'assemblage compose ce magnifique univers, n'existe point hors de nos esprits. » *Principes de la conn.*, 6.

tement ou par une simple conjecture (1). L'induction rationnelle qui nous élève graduellement et sans effort à la connaissance de Dieu, a pour point de départ l'ensemble des phénomènes qui composent le monde visible (2). Tous les êtres matériels avec leur variété, leurs lois et leur harmonie, sont les signes d'une langue, les parties d'un « discours très-lié, attachant et instructif; » or, cette combinaison est l'œuvre de la Sagesse divine (3). Berkeley ne se rapproche point ici de Descartes, comme le pensent des historiens modernes; il se montre plutôt le disciple de Locke.

Les phénomènes sensibles sont de purs *accidents*, les esprits seuls sont des *substances;* ou, pour parler le langage du philosophe irlandais, « l'intelligence, l'âme existe réellement et en vérité, les corps n'existent qu'en un sens secondaire et relatif (*Sir.*, 166). » Ils dépendent doublement des esprits : les germes qui abondent au sein de la nature, sont créés par Dieu et se développent sous l'influence d'une énergie spirituelle; les qualités sensibles et leurs combinaisons diverses ont une âme pour sujet ou *substratum*.

Cette théorie singulière compromet la cause du spiritualisme, au lieu de la servir. Elle repose sur les fausses notions d'âme et de corps, de cause, de substance et d'accident, que Bacon et Descartes ont introduites dans la philosophie moderne. Berkeley pense, avec l'auteur du *Discours de la méthode*, que l'âme est un pur esprit, dégagé de toute union avec un principe matériel; les accidents sont, à ses yeux, de simples apparences, les

(1) *Principes de la conn. hum.*, II, p. 89, 140, 145, etc.

(2) *Principes de la conn.*, 148; *Alciphr.*, 4; *Siris*, 252, 303, etc.

(3) *Siris*, 254; *Théorie de la vision*, 147, etc.

objets n'agissent point sur nos puissances dans la formation des idées, et si nous ne sommes pas en droit d'affirmer le subjectivisme ou « l'égoïsme » absolu, si nous devons admettre la réalité des êtres spirituels, du moins est-il impossible d'établir des rapports entre nos sensations et ce qu'on appelle vulgairement le monde corporel : « Tous les phénomènes, dit-il, sont en réalité des apparences dans l'âme ou dans l'esprit, et l'on n'a jamais expliqué, on n'expliquera jamais comment des corps, des figures et des mouvements extérieurs pourraient produire une apparence dans l'esprit (1). » Descartes avait aussi frayé la voie à l'évêque de Cloyne en révoquant en doute la véracité des sens, c'est-à-dire le témoignage de l'un des criteriums les plus évidents.

III.

Essais divers.

Il ne fallut pas une longue expérience pour montrer aux esprits clairvoyants l'insuffisance des deux méthodes, dont Bacon et Descartes avaient tracé les préceptes et vanté l'excellence; d'autre part, l'anarchie intellectuelle qui progressait avec le débordement des mœurs, favorisait toutes les erreurs et préparait le triomphe momentané de la *philosophie contemporaine*. Il y eut des tentatives sérieuses de *conciliation;* mais les unes aboutirent à l'*idéalisme*, les autres à l'*empirisme*. Certains mystiques se défiant de la raison elle-même,

(1) *Siris*, 251; *Dial.*, II, p. 162; *Princ. de la conn.*, 19.

cherchèrent dans les facultés *affectives* un remède contre le doute; d'autres philosophes, en plus grand nombre, s'appuyèrent sur les fausses théories de leurs devanciers, pour détruire les fondements de la science *spéculative,* ou renverser les bases de la *morale* soit privée soit sociale. Tous, malgré l'indépendance qu'ils affectèrent, subirent l'influence de leur époque, et leur habileté consista souvent à rajeunir de vieilles erreurs.

I. — Tentative de conciliation aboutissant à l'idéalisme : Leibnitz; Wolf.

Au milieu des luttes intellectuelles que nous venons de décrire, des hommes remarquables par le talent et le savoir conçurent le projet « d'allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison (1); » en tête figurèrent Leibnitz et Wolf. Le premier avait un génie assez profond, des connaissances assez étendues, une critique assez sûre pour agiter les problèmes les plus dificiles et jeter sur tous de vives lumières, pour discuter les divers systèmes de ses devanciers et prendre en chacun ce qu'il y avait de « meilleur; » le deuxième avait assez d'érudition, assez de patience pour recueillir les éléments épars (2) dans les œuvres de son maître et composer une vaste *encyclopédie* philosophique. Mais ils n'attribuèrent pas à l'élément *matériel* un rôle suffisant

(1) Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* l. I, c. I, *édit.* 1846, p. 85.

(2) « Nous ne pouvons connaître (la philosophie de Leibnitz) qu'en la cherchant dans une masse de petites dissertations, et surtout dans une vaste correspondance. » Ritter, t. II, p. 229.

dans la formation des corps et dans la genèse des idées, et leur tentative aboutit finalement à l'*idéalisme.*

Leibnitz : sa vie, ses œuvres, sa doctrine (1). — Godefroy-Guillaume Leibnitz, né à Leipzig en 1646 et mort à Hanovre en 1716, fut le contemporain d'Arnauld et de Malebranche, de Spinoza et de Locke; il eut des relations intimes avec Huygens et entretint une correspondance avec Bossuet; il utilisa toutes les ressources dont il put disposer et parvint, après de longues années de réflexion, à ce degré de culture intellectuelle qui le fit passer à juste titre pour un des prodiges de son temps. Il s'initia de bonne heure à la connaissance des anciens, lut avec avidité plusieurs écrits des Pères de l'Église et suivit, à Leipzig, les leçons de Thomasius, l'un des maîtres les plus versés dans l'étude d'Aristote et des scolastiques; à l'Université d'Iéna, le célèbre mathématicien Erhard Weigel lui enseigna les théories de Pythagore. Dans cette première phase de son existence, il manifesta des inclinations pour la philosophie de l'École (2); mais la lecture des œuvres de Kepler, de Galilée, de Bacon

(1) Leibnitz, *Œuvres complètes*, publiées en 1860, etc., par M. Foucher de Careil. Voir en particulier les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, dirigés contre Locke, la *Théodicée*, écrite pour réfuter Bayle, la *Monadologie*, les *Principes de la nature et de la grâce*, l'ouvrage qu'on a intitulé *Système théologique*, les *Lettres*, etc. — Cf. Raspe, Erdmann, A. Jacques, P. Janet, *Œuvres philos. de Leibnitz;* M. Emery, *Exposition de la doctrine de Leibnitz;* Eckhard, Fontenelle, Bailly, Jaucourt, Guhrauer, *Vie de Leibnitz;* Ludovici; Condillac; Maine de Biran; Lachelier; Foucher de Careil; Papillon; Tennemann, *Manuel* et *Histoire;* Bouillier, *Hist. de la philos. cartésienne;* Nourrisson, *La philos. de Leibnitz;* Damiron, *Essai;* Ritter, *Hist. de la philos. moderne;* Nolen, etc.

(2) Leibnitz soutint, à 17 ans, une thèse publique sur l'un des problèmes les plus difficiles agités dans l'École, le principe d'individuation.

et surtout de Descartes, changea l'orientation de son esprit : « Après beaucoup de méditations, il se décida pour les modernes, toutefois sans perdre de vue les anciens, nommément Aristote (1). » Les circonstances l'affermirent dans cette résolution. Ses missions diplomatiques, ses nombreux voyages en France, en Angleterre, en Italie et en Hollande, son séjour à Paris, ses fonctions de principal fondateur et de premier président de l'Académie de Berlin, ses rapports avec les hommes illustres qui florissaient alors, ses découvertes dans les sciences physiques et mathématiques, les saillies parfois trop vives de son imagination et ses habitudes de géomètre lui inspirèrent un goût exagéré pour les nouveautés de son époque, et souvent, selon la pensée de M. Nourrisson, il préféra aux solides enseignements d'Aristote et de saint Thomas « des constructions hardies, mais fragiles, des théories subtiles, mais creuses ou compromettantes (2). » Il opéra dans les dernières années de son existence une nouvelle évolution vers la Scolastique, et il abjura sur plusieurs points les erreurs théologiques et philosophiques dont il s'était fait le partisan (3). Ajoutons, pour le faire connaître, que tous ses biographes vantent « l'urbanité et la dignité de ses mœurs, la facilité de son commerce, son désintéressement et sa libéralité comme savant, son peu de souci de ses affaires personnelles (cf. M. Franck); » mais il aimait la gloire au détriment de l'humilité, et avait trop le sentiment de sa valeur.

(1) Guhrauer, *Leibnitz Biographie*, t. I, p. 25.

(2) M. Nourrisson, *Essai sur la philos. de Bossuet*, Conclusion, 1852. — « Leibnitz s'est laissé entraîner par le torrent de son époque. » Ritter, t. II, l. III, c. II.

(3) Cf. *Système théologique*, traduction de M. Emery et de M. de Broglie. Dans cet ouvrage, Leibnitz défend la théorie de la matière et de la forme, et soutient la thèse des accidents absolus.

Les historiens se trouvent en présence d'une difficulté insurmontable, quand ils entreprennent une exposition méthodique du système de Leibnitz (cf. Ritter). Il ne faut pas s'en étonner. Le philosophe de Leipzig n'écrit pas correctement le français et le latin; il s'efforce, il est vrai, d'être clair et précis, mais à la place des termes techniques, qu'il fuit à l'égal « des chiens et des serpents (1), » il emploie des expressions peu scientifiques et promène souvent le lecteur « de digressions en digressions; » de plus, ses idées se produisent comme des « *fulgurations* » ou des saillies capricieuses, et les fluctuations de son esprit ne permettent pas toujours de saisir sa pensée (2). Pour discerner son véritable caractère et mettre en relief les traits saillants de sa physionomie, il faut analyser et comparer avec soin ses différents ouvrages, en particulier les *Nouveaux essais sur l'entendement*, la *Théodicée*, la *Monadologie*, les *Principes de la nature et de la grâce*, le *Système théologique* et les *Lettres*. Il cherche partout à exercer le rôle de conciliateur et prend « le meilleur de tous côtés; » mais il ne s'en tient pas là : il veut aller « plus loin » que ses devanciers (3); la Scolastique renferme, à ses yeux, plus de scorie que d'or pur, et le cartésianisme est seulement « l'anti-

(1) Erdmann, p. 60. *De stilo philosophico Nizolii,* VIII. Cf. M. Nourrisson, *Philos. de Leibnitz*, 1860, p. 9.

(2) Cf. M. Nourrisson, *ibid.* — « Leibnitz a flotté pendant vingt-cinq ans, de son propre aveu, et l'époque où il est arrivé à quelque chose de sûr n'est pas antérieure à l'année 1685. » Ritter, p. 239.

(3) *Nouveaux essais,* l. I, c. I. — « Il lui est arrivé de déclarer que sa mission était, selon lui, d'ouvrir de nouvelles voies, et de communiquer aux autres, par de nouvelles méthodes, une féconde impulsion dans l'élaboration des détails. Quant au soin d'embrasser dans toutes leurs parties les matières spéciales, il le laissait à d'autres, ce n'était pas là son affaire. » Ritter, p. 230-231.

chambre de la vérité. » Sans doute, il a élargi les sentiers de la science, et il a favorisé ce goût des recherches qui devait amener tant d'heureuses découvertes; cependant, malgré son respect pour l'Ange de l'École, il est tombé en des erreurs pernicieuses, et on ne peut le compter parmi les philosophes vraiment chrétiens.

La *Logique* de Leibnitz n'est pas exclusive comme celle des philosophes dont nous venons de parler. L'auteur des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* s'efforce constamment, dans l'analyse des notions innées (p. I), des idées (p. II), des mots (p. III) et des divers degrés de la connaissance (p. IV), de tenir un juste milieu entre Descartes et Locke, les anciens et les modernes; il loue le syllogisme comme une des plus belles inventions de l'esprit humain et l'appelle une « espèce de mathématique universelle, » un « art d'infaillibilité (1); » il admet aussi l'usage de l'argument probable et reconnaît l'utilité de l'induction; contrairement aux habitudes de son temps, il attache du prix à l'autorité et pense que les opinions « les plus reçues sont les meilleures (2). » Mais il s'écarte de la vérité sur plusieurs points. Sa classification des genres suprêmes est incomplète : il ne semble admettre que cinq *catégories*, la substance, la quantité, la qualité, l'action ou la passion et la relation (*Nouv. ess.*); il confond avec cette dernière l'*espace* et le *temps*, qu'il définit de simples relations de coexistences et de successions (3). Sa théorie des idées

(1) *Nouveaux essais*, l. IV, c. XVII, 4, édit. 1846, p. 497. Cf. Kvet.

(2) *Lettre à M. Arnauld*. Cf. Foucher de Careil, p. 220.

(3) *Nouveaux essais*, l. II, c. XIII, etc. — « J'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif comme le temps, pour un ordre de coexistence, comme le temps est un ordre de successions. » Cf. Dutens, II, 1, p. 121.

primordiales et ses prédilections pour la méthode mathématique nous manifestent clairement ses tendances vers l'*idéalisme*. Non content de rejeter le sensualisme et de corriger la célèbre maxime, *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, en y ajoutant, *nisi ipse intellectus*, il croit « que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fonds, sans pouvoir lui être données par les sens, » que nous avons en nous des notions innées, antérieures à toute « aperception, » semblables à des nervures cachées dans le marbre, que ces « connaissances *virtuelles* » s'éveillent à « l'*occasion* » des sens et deviennent des « connaissances *réelles* (1). » Il enseigne aussi, avec Descartes, que l'idée est l'*objet immédiat* de la pensée et que la connaissance des choses sensibles est *médiate :* « L'âme, dit-il, est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu, et où les confuses sont une représentation de l'univers (2). » De plus, le principe de « *contradiction* » et le principe de « la *raison suffisante*, » qu'il place à la base de toutes les sciences, sont dans son système des propositions universelles de la raison, connues par une intuition intellectuelle, sans le secours de l'expérience (3). Enfin, comme l'observe Ritter, il se persuade que son « *calcul différentiel* » est un moyen

(1) *Nouveaux essais*, l. I, c. I, etc. « Les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions, souvent insensibles, qui y répondent. » *Ibid.*

(2) *Ibid.*, l. II, c. I, 1, édit. 1846, p. 121.

(3) « Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de contradiction et celui de raison suffisante. » *Monadol.*, 31, etc.; *Théod.*, 44, etc.

d'étudier l'infini dans la nature; en d'autres termes, il veut faire de la Logique une mathématique universelle, où tout se ramène à l'infiniment petit à l'aide de « l'*analyse infinitésimale.* » Or, d'après Leibnitz, les mathématiques appuyées sur le principe de contradiction ne « calculent jamais que de pures possibilités (1). » Pour échapper à ce *nominalisme idéaliste*, l'auteur des *Nouveaux essais* a recours à *l'observation* qui est fondée sur le principe de la raison suffisante et a pour objet l'étude des faits ou des « vérités temporelles; » mais il attache une importance secondaire aux procédés de l'induction, il est embarrassé de la matière et il ne voit dans l'âme ni « table rase » où l'image des choses corporelles puisse s'imprimer, ni « fenêtre » qui soit ouverte sur les objets extérieurs (2).

La tentative de conciliation entre la théologie et la philosophie n'aboutit pas, non plus, à des résultats très-heureux. Que Leibnitz se soit souvent inspiré de saint Thomas, qu'il ait profité de ses relations avec Bossuet et se soit rapproché du catholicisme vers la fin de sa vie, nous avons tout intérêt à l'en féliciter; cependant il doit être regardé comme l'un des chefs du *rationalisme* contemporain. Souvent, il est vrai, on l'entend blâmer la fausse critique et s'élever contre la diffusion de l'esprit

(1) Ritter, *Hist. de la philos. moderne*, t. II, p. 257 et 260. *Nouv. ess.*, IV.

(2) « L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres? Ressemble-t-elle à des tablettes? Est-elle comme de la cire? Il est visible que ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fonds. » *Nouv. ess.*, l. II, c. I.

d'examen ; mais, en dernière analyse, il refuse de soumettre son jugement à l'autorité, et il en appelle au tribunal de la raison.

Le philosophe de Leipzig attache un intérêt secondaire à la Logique ; la *Métaphysique* a pour lui plus d'attrait. C'est en cette partie qu'il excelle et déploie les ressources de son beau génie.

L'*Ontologie* leibnitzienne se résume dans le concept de la *monade* (1). Les théories mécaniques des cartésiens trouvaient alors de nombreux adversaires ; au lieu de concentrer en Dieu seul le principe de l'activité, on le cherchait dans la nature intime de tous les êtres. Le *dynamisme* moderne faisait chaque jour de rapides progrès. *Cudworth* admet une nature *plastique*, une âme de la matière répandue dans tous les corps et servant de *médiateur* à l'architecte des mondes (2). Isaac *Newton* (1642-1727), l'auteur de l'*Optique* et des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, attribue aux atomes des forces *attractives* et *répulsives ;* mais il place leur essence dans l'étendue (*Opt.*). Leibnitz spiritualise en quelque sorte la matière, et, à l'aide de l'analyse infinitésimale, il ramène les éléments primitifs de tous les êtres à des principes simples, à des monades, dont la *force* constitue l'essence. Il est *dynamiste* (3).

Les monades peuvent être envisagées en elles-mêmes, dans les propriétés qui les distinguent les unes des au-

(1) Leibnitz composa la *Monadologie* ou les *Principes philosophiques* en 1714, deux ans avant sa mort. Voir l'édition publiée avec une introduction par M. H. Lachelier.

(2) Cf. Cudworth, *Vrai système intellectuel de l'univers.*

(3) « L'idée nouvelle introduite par Leibnitz, la réforme opérée par lui, s'appelle le dynamisme. » M. Nourrisson, *La Philos. de Leibnitz*, p. 200. Cf. *Système nouveau de la nature*, 3, édit. A. Jacques, p. 579.

tres, dans leurs rapports mutuels, dans leur ensemble; de là ce qu'on appelle la *monadologie*, ou la description de la monade, la loi de la *continuité*, l'*harmonie préétablie* et l'*optimisme*.

La force n'est pas une simple « *faculté*, » une « possibilité prochaine pour agir, » comme l'enseignent les scolastiques, mais une « *entéléchie* » ou un acte; elle se confond avec le principe substantiel, et ainsi toute monade est une *substance* (1), et toute substance est douée d'une « spontanéité souveraine (2). » Puisque ces monades sont simples, elles n'ont point de quantité, de parties, elles sont inaltérables et incorruptibles : elles ne peuvent commencer ou finir que par création ou annihilation, et dans le « perpétuel *devenir*, » dans le « *transformisme* universel, » dont nous sommes témoins, il n'y a ni naissance ni mort, mais seulement de nouveaux états, de nouvelles manières d'être. Si ces modes diffèrent en réalité de la substance, ils n'en sont point séparables (3). Chaque monade porte en elle « une expression perpétuelle de l'univers; » les esprits ont de plus en eux-mêmes « une image de Dieu, » c'est-à-dire de la substance qui embrasse dans sa pensée tous les êtres, soit existants soit possibles (4).

Les monades diffèrent les unes des autres; il est même impossible de supposer deux êtres parfaitement sem-

(1) Cf. Erdmann, p. 122, *De prima philos. emend. et de not. substantiæ*. — « Par monade, j'entends la substance vraiment une. » *Lettre* de Leibnitz à Bernouilli, t. II, p. 398.

(2) *Lettre* écrite à Bourguet, en 1707. Cf. Dutens, t. VI, p. I, p. 203. *Epist.* I.

(3) Leibnitz varie sur ce point. Dans le *Systema theologicum*, il soutient la doctrine des accidents absolus.

(4) *Lettre* à Bourguet, *loc. cit.*

blables : ils n'auraient pas une *raison suffisante* d'exister et ne seraient pas « discernables. » S'ils sont distincts, ils n'en sont pas moins étroitement unis selon la loi de *continuité*. L'échelle des êtres, depuis l'infiniment grand jusqu'à l'infiniment petit, est disposée avec tant d'art et de sagesse, que la transition d'un degré à un autre est insensible et ne laisse pas subsister la moindre lacune : au sommet est la monade simple par excellence, la substance « primitive, » contenant « la perception et l'appétit, » c'est-à-dire *Dieu*, « en qui se rencontre la dernière raison des choses; » au-dessous est la monade « dérivée » ou créée, et celle-ci « est ou bien douée de raison, et alors elle est *esprit;* ou bien douée de sentiment, et alors elle est *âme;* ou bien douée d'un degré inférieur de perception et d'appétit, et alors elle est *une analogue de l'âme*, qui se contente du simple nom de monade; car nous n'en connaissons pas les divers degrés (1). » Cette loi de la continuité a un grave défaut : elle supprime les différences spécifiques et favorise le transformisme (2).

La subordination et l'*harmonie* des êtres ne s'expliquent pas sans un « *lien substantiel;* » mais quel est ce lien mystérieux? L'auteur de la *Monadologie* tombe ici dans une erreur dont les suites funestes sont faciles à prévoir. Toute l'énergie, dit-il, toute la force d'expansion est interne et « *immanente;* » les monades n'exercent donc aucune action, aucune influence réciproque les unes sur les autres : elles « n'ont point de

(1) *Lettre* de Leibnitz à Bierlingius, 1711. Cf. Dutens, t. V, p. 375.

(2) « On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. » *Principes de la nature et de la grâce.* Cf. Erdmann, p. 717.

fenêtres, par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher ni se promener hors des substances (1). » C'est pourquoi le lien qui unit les êtres est « *idéal* » et non « *physique;* » il a sa raison dans l'intelligence divine et non dans les rapports effectifs des monades : l'union dans la nature est une « *harmonie préétablie;* » ou, en d'autres termes, Dieu a créé tous les êtres, les a destinés à faire partie du même univers et disposés dans un ordre et une dépendance que rien ne peut troubler (2). C'est le *déterminisme* avec toutes ses conséquences.

De l'harmonie universelle des êtres découle l'*Optimisme* de Leibnitz (3). Le plan que Dieu a réalisé est le plus parfait possible, comme l'expérience et la raison le prouvent : l'expérience, car l'univers est d'une beauté incomparable, sinon dans ses parties, du moins dans son ensemble; la raison, car il y a contradiction à supposer que Dieu, la Sagesse infinie, ne choisisse pas toujours le plus excellent en soi et le plus conforme à ses attributs. Le principe de la raison suffisante, tel que l'entend le philosophe de Leipzig, a ici son application la plus rigoureuse; or, cette application en démontre la fausseté. Si la réalisation du plus parfait s'impose à toute cause intelligente comme une nécessité « *métaphysique,* » ou même seulement « *morale,* » il faut à la liberté substituer le *fatalisme*.

D'après ces principes généraux, quelle idée doit-on se faire du *corps*, de l'*âme* et de *Dieu*, ou de la *Cosmologie*, de l'*Anthropologie* et de la *Théodicée?*

(1) *Monadologie*, n. 1. Cf. M. H. Lachelier.

(2) « Dieu fait la liaison ou la communication des substances. » Grotef., *Corresp.*, p. 187.

(3) *Essai de Théodicée*, *Systema theologicum*, etc.

La *Cosmologie* est, pour Leibnitz, une science très conjecturale, dont l'objet n'est connu que médiatement et par une certaine analogie avec notre âme (1) : nous concevons, dit-il, par l'étude de nous-mêmes, que toute monade créée « est douée de quelque corps organique, suivant lequel elle perçoit et appète; quoique par les naissances et les morts ce corps soit diversement modifié, replié, *transformé*, soumis à un flux perpétuel (2). » Il y a donc deux choses dans tous les êtres qui composent l'univers : une monade *centrale*, une entéléchie ou un principe actif, et des monades accessoires, en nombre infini, groupées autour de leur centre et formant avec lui un « agrégat » ou un composé de substances simples.

Le *corps* et le *mouvement*, envisagés en dehors des monades et de leur activité, ne sont que de purs phénomènes : « Le premier est une image de la substance; le second, une image de l'action (3). » Il n'y a pas dans les êtres matériels plus d'union que dans un troupeau et dans des poissons; leur unité vient de notre perception : « C'est un être de raison, ou plutôt d'imagination (4). » Nous voilà aux antipodes du cartésianisme. L'étendue, loin de constituer l'essence des corps, n'est plus qu'un phénomène dont la réalité objective ne peut

(1) *Nouv. essais,* l. II, c. I, édit. A. Jacques, p. 121.

(2) *Lettre* de Leibnitz à Bierlingius. Cf. Dutens, t. V, p. 375. — Voir, dans les *Nouveaux essais,* le ch. XXIV du liv. II, Des idées collectives des substances.

(3) Cf. Ritter, *Hist. de la philos. moderne,* t. II, p. 259.

(4) « La matière seconde, ou la masse, n'est pas une substance, mais des substances, une collection, comme un troupeau, comme un étang; car ce n'est pas le troupeau, mais l'animal; ce n'est pas l'étang, mais le poisson qui est une substance unie. » *Corresp. avec Bernouilli,* II, 398.

être démontrée. Nous avons dit que l'auteur du *Systema theologicum* mitigea cet idéalisme dans le sens de la Scolastique (1).

La *nature*, dans le système de Leibnitz, était à l'*origine* un immense réservoir, où *toutes* les monades existaient déjà; mais leurs organes étaient primitivement à l'état de simples rudiments. Elles se sont développées successivement, grâce à leur énergie, et se sont groupées dans un ordre mathématique dont Dieu a lui-même fixé les règles; elles se transformeront encore à l'infini, car si elles ont eu un commencement, elles n'auront point de fin : « Ainsi, les âmes des brutes auraient été toutes créées dès le commencement du monde, suivant cette fécondité des semences mentionnées dans la Genèse; mais l'âme raisonnable n'est créée que dans le temps de la formation de son corps (2). » Si Leibnitz entend par transformation une génération proprement dite, il a raison; s'il veut parler d'un simple changement accidentel, il ne diffère pas des *transformistes* modernes avec leur *sélection* et leur *réversion*, si ce n'est qu'il attribue à la Cause première une plus large part dans la production des êtres.

L'*Anthropologie* contient également plusieurs erreurs, qui se trouvent mêlées à des aperçus sublimes sur la grandeur et la destinée de l'homme. L'auteur des *Nouveaux essais* lutte avec avantage contre le sensualisme de Locke, et souvent il emprunte le langage de l'École pour traduire sa pensée; mais ici encore ses hésitations se manifestent à chaque page, et son éclectisme aboutit à

(1) Voir le *Système théologique*, traductions de M. Emery et du duc de Broglie.

(2) *Lettres* à Arnauld, 4 et 6. Voir l'édit. de M. Foucher de Careil.

l'idéalisme de Descartes. Il ne suffit pas d'établir une distinction réelle entre l'essence de l'âme, les facultés et les actes, de distinguer les sens externes et internes, d'assigner la première place à l'intelligence, d'appeler l'âme la forme du corps; il faut, pour être thomiste admettre l'*influence* réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, reconnaître leur union *substantielle* avec les conséquences qui en découlent, et attribuer aux sens une participation réelle et efficace dans la formation de nos idées. Or, Leibnitz rejette toutes ces thèses. Suivant son opinion, les « énergies multiples » de notre âme ne servent qu'à son propre développement; son corps est un composé de monades, groupées autour d'elle « en qualité d'organes et comme forces subordonnées (1); » l'harmonie qui existe entre les actes de nos facultés et les mouvements corporels ne dépend point des causes secondes : elle est « préétablie; » enfin, le rôle des sens dans le réveil des idées est purement occasionnel (2).

Nous ne parlons pas de l'origine de l'âme. Le philosophe allemand ne semble pas avoir sur ce point d'opinion bien arrêtée. Au contraire, il se prononce ouvertement en faveur du dogme de la vie future. Il maintient aussi le mot de *liberté;* mais ses principes conduisent fatalement au « *déterminisme.* » D'une part, tous les actes de la vie, comme tous les événements, forment une chaîne non interrompue et dépendent ri-

(1) Cf. Ritter, t. II, p. 306.

(2) « C'est par une admirable économie de la nature que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient besoin de quelque chose de sensible... Et si les traces sensibles n'étaient point requises, l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps... n'aurait point lieu. » *Nouv. ess.*, l. I, c. I, édit. A. Jacques, p. 91.

goureusement les uns des autres : le présent est déterminé par le passé et détermine le futur (cf. *Théod.*); d'autre part, la liberté ne consiste pas dans un *choix* calculé, mais dans la « *spontanéité* de l'être intelligent » et cette spontanéité est elle-même soumise à des lois mathématiques et inviolables (1).

La *Théodicée* offre un corps de doctrine plus compacte et contient moins de lacunes. C'est une œuvre de circonstance dirigée contre Bayle, le grand ennemi de la Providence; cependant l'auteur ne se contente pas de répondre aux objections tirées du mal physique ou moral (2), il élargit ses horizons et embrasse, en des vues générales, une grande partie du domaine de la *Théologie naturelle*.

Il est du plus haut intérêt d'assister à la lutte qui se perpétue à travers les âges entre les théistes et leurs adversaires. Les défenseurs de la vérité sont nombreux à toutes les époques, et autour des Platon, des Aristote, des Anselme, des Thomas d'Aquin, se rangent une foule de disciples qui marchent sur leurs traces et se font les échos plus ou moins fidèles de leur enseignement; mais c'est surtout en présence de l'impiété que l'affirmation devient plus générale et plus éclatante. Nous en avons des exemples dans les temps modernes, et, sans parler du XIXe siècle où tant d'hommes de talent essaient d'opposer une digue au torrent de l'athéisme (3), nous trou-

(1) « Tout est produit par un destin immuable; cela est aussi certain que la proposition trois fois trois font neuf..... Tout, dans l'étendue de l'univers, se fait mathématiquement mais d'une manière infaillible. » Guhr., *Écr. allem. de Leibn.*, p. 48, etc.

(2) Leibnitz créa le mot de *Théodicée* pour indiquer le but de son ouvrage : justifier la bonté de Dieu contre les attaques des déistes.

(3) Voir, outre les scolastiques, le P. Gratry, *Connaissance de Dieu;*

vons à côté de Bossuet et de Fénelon, de Descartes, de Malebranche et de Leibnitz, plusieurs savants distingués dont les uns, comme le mathématicien hollandais Bernard Van *Nieuwentyt*, s'occupent, avant tout, à démontrer l'existence de la Cause première (1), dont les autres, à la suite de l'anglais Samuel *Clarke,* envisagent les attributs divins dans leurs rapports avec la morale naturelle et la religion chrétienne (2). Leibnitz mérite une attention spéciale, à cause du caractère de sa *Théodicée.* Dans cet ouvrage, destiné surtout à la reine de Prusse, il montre ouvertement ses préférences pour l'éclectisme et s'efforce de donner à sa doctrine une forme claire et dégagée (3). Il puise à toutes les sources, invoque l'autorité des anciens, particulièrement de saint Thomas, et présente avec une nouvelle vigueur les arguments de Descartes et de Malebranche.

Il parle à peine de l'existence de Dieu dans l'*Essai de Théodicée;* mais dans l'ensemble de ses ouvrages, il expose toutes les preuves soit *à priori*, soit *à posteriori*, tirées de l'*idée*, du *fondement* de l'universel, de la *contingence*, de l'*harmonie* des créatures. — Nous concevons Dieu comme *possible*, car « si l'être de soi est impos-

M. A. de Margerie, *Théodicée;* M. Caro, l'*Idée de Dieu;* M. E. Naville, le *Père céleste*, etc., etc. M. l'abbé Pasty a publié, en 1881, un ouvrage en 2 volumes sur l'*Idée de Dieu, son origine et son rôle dans la morale.*

(1) Nieuwentyt (1654-1718), *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, 1725. Ce traité est divisé en trois parties : 1, du corps de l'homme; 2, des éléments; 3, des astres et de leurs effets.

(2) Clarke, né en 1675 à Norwich, mort en 1729, tombe dans une grave erreur en faisant de Dieu le *substratum* de la durée et de l'espace. Cf. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs de la religion naturelle et de la vérité de la religion chrétienne*, 1744.

(3) Cf. V. Cousin, *Fragments de philos. cartésienne*, p. 417.

sible, tous les êtres par autrui le seront aussi (1); » par conséquent Dieu existe, puisque sa possibilité se confond avec son essence, et que son essence est d'exister. — Il y a des idées universelles, absolues, immuables; or, ces idées ne peuvent avoir pour région, suivant la pensée de saint Augustin, qu'une raison infinie ou un entendement divin. — La contingence est la loi des êtres qui tombent sous nos regards, et, comme l'enseigne saint Thomas, il faut, pour trouver la première Cause de toutes choses, remonter à un Être éternel et nécessaire (2), à un « Océan sans bornes, » dont nous avons reçu quelques « gouttes. » — De même, si nous voulons avoir la raison *suffisante* de l'harmonie qui existe entre les monades, nous devons la chercher en Dieu : il est « tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle; toute la beauté est un épanchement de ses rayons (3). » Nous avons dit ailleurs ce que pensent les thomistes de l'argument *à priori* (4), et nous croyons inutile d'y revenir; ajoutons seulement quelques mots pour signaler les points délicats de la doctrine leibnitzienne.

Il est dit, dans un passage des *Nouveaux essais*, que Dieu est l'objet *externe immédiat* de notre connaissance (l. II, c. I, 1); il ne faut pas en conclure que le philosophe de Leipzig soit partisan de la vision intuitive des ontologistes : l'idée est, pour lui, l'unique milieu où nous percevons toutes choses, et de même que la mo-

(1) *Nouveaux essais*, l. IV, c. X, 7, et *Monadol.*, 45.

(2) *Théod.*, préf. et p. I, n. 7. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, p. I, q. II, a. 3.

(3) *Théod.*, préf. Cf. édit. Foucher de Careil.

(4) Voir le tome I, p. 297, et le tome II, p. 361.

nade n'agit pas en dehors d'elle-même, ainsi n'a-t-elle point de « fenêtre » par où elle puisse regarder les objets extérieurs.

Deux opinions étranges se produisent alors sous le patronage de *Newton* et de *Clarke :* les uns appellent l'espace le « *sensorium* de Dieu, » ou l'organe dont Dieu se sert pour « sentir les choses » (Newton); les autres pensent que Dieu, en existant partout, « constitue l'*espace,* » de même qu'en durant toujours « il constitue le temps » (Clarke) (1). Leibnitz rejette ces opinions qui favorisent le panthéisme; mais il tombe dans un excès opposé : il fait du temps et de l'espace de simples conceptions de l'esprit, et supprime ainsi leurs rapports avec l'éternité et l'immensité.

Les objections de Bayle contre la bonté divine sont réfutées avec toute la force que l'éclat du génie et la fermeté des convictions ajoutent à la rigueur inflexible de la Logique; toutefois, ici encore, la mesure est dépassée. Non-seulement la création est digne de la Sagesse infinie, mais il est meilleur de créer que de ne pas créer, et dès lors une *nécessité* sinon *métaphysique*, du moins *morale*, a déterminé la volonté divine à produire l'univers avec ses merveilles. Non-seulement le monde est bon; mais il est le meilleur possible, puisque l'Être souverainement parfait doit toujours « choisir le mieux (2); » non-seulement le mal ne nuit pas à l'œuvre du Créateur, mais il en fait ressortir l'harmonie générale : le mal *physique* est une exception qui ne trouble point le cours des lois universelles; le mal *moral* sert à faire éclater la justice de Dieu dans la vie présente et dans la vie future;

(1) Cf. M. Nourrisson, *Phil. de Leibnitz,* p. 406 et 415.

(2) *Nouveaux essais,* l. II, c. XXI, 13.

le mal *métaphysique* résulte de la nature même des créatures, qui sont nécessairement limitées et imparfaites.

La *Morale*, qui se rattache à ces théories transcendantales, n'est pas exempte de défauts. Leibnitz est trop imprégné de christianisme pour séparer, à l'exemple de Pufendorf, le droit positif et la légalité de la loi naturelle et de la religion; cependant, comme l'observe Ritter, il ne s'élève pas au-dessus de ses contemporains, et il accorde une trop large part, dans ses prescriptions morales, « à l'intérêt personnel et à l'aspiration au plaisir (1). » Après avoir reproché à Descartes de faire dépendre toute l'essence du bien moral de la volonté divine, il exagère le rôle de l'intelligence et fait consister la cause du mal dans une *erreur* de l'esprit : « *Peccatum omne ab errore* (2). » Enfin, son déterminisme théorique le conduirait fatalement à la négation du libre arbitre, de la responsabilité, du mérite et du démérite, des châtiments et des récompenses, s'il n'imitait l'inconséquence de plusieurs philosophes anglais et allemands de son époque.

Influence de Leibnitz : Wolf; encyclopédie de la philosophie moderne. — L'influence de Leibnitz fut considérable en Allemagne jusqu'à l'époque où Emmanuel *Kant*, le *chef* de la philosophie *contemporaine*, donna une nouvelle direction aux esprits; en France et en Angleterre l'opposition fut plus vive, et les théories leibnitziennes n'y trouvèrent pas un accueil aussi favorable (3). Deux grands

(1) *Hist. de la philos. moderne*, t. II, 363.

(2) *Confess. philos., dial. inéd.*

(3) Nous pouvons citer parmi les adversaires de Leibnitz, Lamy, Foucher et Bayle, Clarke et Newton. — Maine de Biran et plusieurs philosophes contemporains reconnaissent Leibnitz pour un de leurs maîtres : « Ses ouvrages, d'après M. Franck, sont encore aujourd'hui une mine féconde d'instruction et d'édification philosophique. » *Diction.*,

obstacles s'opposaient au triomphe : la difficulté de saisir une doctrine dont les éléments étaient dispersés, et la plaie du sensualisme qui envahissait rapidement toutes les contrées de l'Europe. Wolf fit disparaître le premier de ces obstacles, en réunissant dans une vaste *encyclopédie* les enseignements de son maître; mais il ne put opposer au second une digue assez forte. Leibnitz avait une trop noble physionomie pour échapper à la haine et aux sarcasmes des impies du XVIIIe siècle; aussi Voltaire l'appela-t-il le « gascon de l'Allemagne. » Rousseau se montra plus équitable, et Diderot ne craignit pas de dire en parlant du philosophe de Leipzig : « Cet homme fait à lui seul à l'Allemagne autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède en font ensemble à la Grèce (t. VI, p. 239). »

Le principal disciple de Leibnitz, Christian *Wolf* (1), était fils d'un artisan de Breslau. Il naquit en 1679 et mourut en 1754. Il avait suivi à Iéna les cours de l'Université, et s'était formé de bonne heure à cette méthode *mathématique* dont il fit constamment usage dans ses nombreux écrits et dans son enseignement oral à Leipzig, à Halle et à Marbourg; mais il ne sut jamais unir à la rigueur des classifications scientifiques une autre qualité

p. 933. M. Nourrisson dit à son tour : « Leibnitz touche à tout, et tout ce qu'il touche, il le féconde : *Quidquid tangit, inaurat.* » P. 490.

(1) Wolf, *Œuvres;* en particulier : *Philosophia rationalis, sive Logica; Philosophia prima, sive Ontologia; Cosmologia generalis; Psychologia empirica; Psychologia rationalis; Theologia naturalis; Philosophia practica universalis; Jus naturæ; Philosophia moralis, sive Ethica.* Cf. Hanovius, *Philosophiæ civilis seu politicæ partes quatuor;* Erdmann, *Hist. de la philos. moderne;* Ritter, *Hist. de la philos. moderne;* Tennemann, *Vita, fata et scripta Wolfii*, 1739; Wilm; Büsching; Gottsched, *Éloge;* Meissner, *Lexique;* Ludovici, *Précis de l'hist. de la philos. de Wolf;* Bartholmèss, etc.

non moins précieuse, la concision du langage; il donna aussi dans ses luttes plusieurs signes de vanité et de présomption, et, au témoignage de Ritter lui-même, il montra des « faiblesses indignes de la grandeur de sa réputation (1). » Sa volumineuse *encyclopédie* ne renferme pas de vues originales; elle est cependant fort curieuse, parce qu'elle résume le mouvement intellectuel des temps modernes.

La philosophie, d'après Wolf, est *rationnelle*, *réelle* et *morale :* la première partie contient la *Logique* spéculative et pratique; la deuxième partie embrasse l'*Ontologie* ou la théorie de la connaissance et de l'être, la *Cosmologie transcendante* dont le but est de nous conduire à la science parfaite de la nature et de Dieu, la *Psychologie expérimentale* et la *Psychologie rationnelle*, la *Théologie naturelle* qui traite de l'existence et des attributs de Dieu; la troisième partie renferme la *Philosophie pratique générale*, le *Droit de la nature* et le *Droit des gens*, la *Philosophie morale* ou l'*Éthique*, et enfin la *Philosophie civile*. Ce dernier traité n'est pas l'œuvre de Wolf, mais de son disciple Hanovius (2). Un grand nombre d'auteurs ont adopté cette division, même en ce qu'elle a de défectueux; par exemple, ils ont divisé la Psychologie en expérimentale et rationnelle.

Wolf systématisa la doctrine de Leibnitz, et la rendit accessible aux intelligences tant soit peu cultivées; aussi ses ouvrages furent-ils adoptés dans les écoles protestantes et compta-t-il bientôt de nombreux disciples. Nous remarquons parmi les principaux : *Thümming*, l'auteur

(1) *Hist. de la philos. moderne*, t. III, p. 322.

(2) Cf. Hanovius, *Philos. civilis seu politicæ partes quatuor*, 4 vol., 1746.

des *Institutiones philosophicæ wolfianæ*, « *Bilfinger, Baumeister, G. Frédéric Meyer*, et surtout *Baugmarten*, qui essaya le premier, sous le nom d'*Esthétique*, de réduire en science, selon la méthode de Wolf, la théorie du beau dans les arts (1). » Ce dernier incline fortement vers le *sensualisme*, et place la beauté dans la perfection sensible. Wolf lui-même, comme l'observe Ritter (p. 332-333), fait dériver toutes nos connaissances des facultés inférieures, et enseigne que l'entendement est un simple « développement, un raffinement, et une amplification » de la sensation ; mais, en réalité, il est *idéaliste*, car il soutient les trois propositions sur lesquelles repose le système de Leibnitz ; à savoir : l'idée est l'objet de la pensée, toutes les sciences découlent du principe de contradiction, et ce principe est purement *subjectif*.

II. — Philosophie du sens commun aboutissant à l'empirisme : — École écossaise ; Reid.

L'éclectisme de Leibnitz était appuyé sur une métaphysique trop abstraite et trop élevée, pour obtenir un plein succès dans la classe des penseurs ordinaires. Des bourgeois écossais essayèrent une nouvelle conciliation basée sur le *sens commun ;* mais leur tentative aboutit à l'*empirisme*. Ainsi l'esprit humain marche d'abîme en abîme, quand il se meut en dehors de sa sphère.

L'*École écossaise*, dont plusieurs philosophes modernes, à la suite de Cousin et de Jouffroy, exagèrent l'importance (2), est représentée par un grand nombre

(1) J. Wilm, *Dict. des sciences philos.*, p. 1786. Cf. Baugmarten, *Æsthetica*.

(2) M. Cousin dit que Reid est « un homme de génie, le Socrate du XVIIIe siècle. »

d'écrivains de second ordre. En tête figurent : *Hutcheson* (1694-1747), l'un des plus célèbres professeurs de l'université de Glascow (1); *Home* (1696-1782), qui s'occupa de littérature et de jurisprudence, d'agriculture et de philosophie (2); *Turnbull*, le maître de Reid et l'auteur des *Principes de philosophie morale;* Thomas *Reid* (1710-1796), le plus illustre représentant de l'École écossaise et le professeur le plus renommé d'Aberdeen et de Glascow (3); l'économiste Adam *Smith* (1723-1790), qui fut le disciple d'Hutcheson, le successeur de *Craigie* et l'ami de Home, de Turgot et de Quesnay (4); James *Oswald*, qui développa les doctrines de Reid dans l'*Appel au sens commun; Ferguson* (1724-1816), l'émule de Home à l'université d'Édimbourg et l'auteur d'un *Essai sur la société civile* (5); *Beattie* (1735-1803), professeur d'Aberdeen, qui se distingua dans les sciences et les lettres; le publiciste Jean *Bruce* (1744-1826), courtisan et favori de lord Melville; *Dugald Stewart* (1753-1828), qui fut après son maître, Thomas Reid, le psychologue le plus remar-

(1) Hutcheson, *Œuvres : Logicæ compendium; Synopsis metaphys.; Philos. moralis instit. compendiaria; Recherche; Essai; Syst. de Philos.* Cf. Cousin.

(2) Home ou lord Kames, *Œuvres : Essais sur les principes de morale et de religion naturelle; Éléments de critique; Introduct. à l'art de penser,* etc.

(3) Reid, *Œuvres : Recherches sur l'esprit humain, d'après les principes du sens commun; Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme; Essais sur les facultés actives; Analyse de la logique d'Aristote; Essai sur la quantité,* etc. Cf. Dugald Stewart, *Vie de Reid;* Jouffroy, *Œuvres de Reid;* Cousin, Rémusat, Hamilton; A. Garnier, *Critique.*

(4) Smith, *Œuvres*, 5 vol., 1812. Cf. Dugald Stewart; Jouffroy, *Cours de droit naturel;* Cousin; Baudrillart, *Publicistes modernes.*

(5) Ferguson, *Analyse de Psychol.; Essai; Institutions de philos. morale; Principes de science morale,* etc.

quable de l'École écossaise (1); sir James *Mackintosh* (1766-1832), qui se distingua par l'universalité de ses connaissances; Thomas *Brown* (1778-1820), l'adversaire d'Erasme Darwin et le défenseur de Hume (2); enfin William *Hamilton* (1788-1856), qui, par l'âge et les tendances, appartient à la philosophie contemporaine (3). Leurs ouvrages réunis composeraient à eux seuls toute une bibliothèque, et il faudrait des volumes pour en contenir l'analyse; il suffira d'en extraire les éléments essentiels.

L'application de la méthode *baconienne* aux faits *psychologiques*, la culture trop exclusive des sciences expérimentales et le développement exagéré de l'économie politique détournaient de plus en plus les esprits des hautes spéculations de la pensée, et favorisaient le goût des études *positives*. Les précurseurs de Comte et de Taine étaient déjà nombreux et influents. Ils voulaient échapper à la fois au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Leibnitz; c'est pourquoi ils cherchaient un point d'appui non plus dans les principes de la raison, mais dans les *instincts* secrets de la nature : ils substituaient le *relatif* à l'absolu, la science des *faits* à la métaphysique. Un des élèves de l'université de Dublin, Edmond *Burke* (1730-1797), plaça dans les sentiments du plaisir et de la douleur, ou dans les instincts de la conservation et de la sociabilité la raison du sublime et du beau (4);

(1) Cf. *Œuvres* de Dugald Stewart; en particulier : *Éléments de la philos. de l'esprit humain; Esquisses de philos. morale; Essais philos.; Considérations générales sur les progrès de la métaphys.; Philos. des facultés actives*, etc.; Cousin, *Fragments de philos. contemp.*

(2) Cf. *Réfutation de la Zoonomie* et *Examen de la théorie de Hume.*

(3) Hamilton, *Discussions sur la philosophie; Leçons de métaphysique; Leçons de logique*, etc.

(4) *Recherche philos. sur l'origine des idées du sublime et du beau*, traduction de E. Lagentie de Lavaïsse, 18[illegible].

le hollandais Franz *Hemsterhuys* admit un sens *moral* et en fit découler une partie de nos connaissances (1); J.-J. *Rousseau* enseigna que la *nature* a été de tout temps la meilleure institutrice de l'humanité. Cette manière de procéder convient surtout aux Écossais, et c'est pourquoi on les appelle les philosophes du *sens commun*. Ils semblent accorder à l'instinct une vertu, une efficacité, une rectitude qu'ils refusent à la raison ; ils reconnaissent même avec Reid des jugements antérieurs à la simple appréhension, des « *judicia primigenia*, » suivant leur expression, et ils admettent plusieurs sens inconnus des autres philosophes; par exemple, le sens du beau, le sens moral, le sens divin. Mais on ne change pas la nature des choses en les multipliant, et l'instinct sera toujours une inclination aveugle, et non pas une faculté « cognitive, » le sens ne pourra jamais franchir les limites du monde visible pour pénétrer dans le domaine de l'absolu et de l'infini; c'est pourquoi Reid et ses disciples, ainsi que Burke, Hemsterhuys et Rousseau, loin de combattre le scepticisme de Hume et l'empirisme de Locke, sont condamnés eux-mêmes à révoquer en doute tout ce qui dépasse la portée du sens commun.

L'École écossaise, fidèle à ses principes, n'a pas seulement négligé la *métaphysique;* elle l'a finalement reléguée en dehors de la science. Hutcheson s'attache encore à démontrer l'existence de la Cause première, et Reid cherche dans les postulats de la morale un point d'appui pour s'élever à Dieu : l'un se rapproche de Locke, l'autre, de Kant; mais Hamilton tient le langage des positivistes : pour lui, toutes nos connaissances

(1) Fr. Hemsterhuys, *Œuvres;* E. Grucker, *Fr. Hemsterhuys, sa vie et ses œuvres.*

sont *relatives*, l'absolu ne peut être que l'objet de nos croyances, il est inaccessible à la raison, et même, en général, il n'existe point de rapport entre nos idées et les choses qu'elles représentent (1). Reid proclame l'insuffisance de la sensation, et il admet jusqu'à neuf classes de facultés; à savoir : les sens externes, la mémoire, la conception, la puissance d'analyser, le jugement, le raisonnement, le goût, la perception morale, la conscience; mais, après avoir traité de fiction le système de Locke, après avoir rejeté la théorie scolastique, il avoue que l'origine de nos connaissances nous est inconnue comme les sources du Nil, et qu'il nous est impossible de rendre compte de nos relations avec le monde extérieur : « Dans le drame auquel nous assistons, la nature est l'acteur; nous sommes les spectateurs. La sensation et, avec la sensation, la perception correspondante nous sont inspirées par des moyens inconnus (2). » Dugald Stewart, de son côté, combat les erreurs de Locke, de Berkeley et de Hume, de Priestley et d'Erasme Darwin; et ensuite il s'avoue incapable de rendre raison de nos simples faits psychologiques : nous sommes convaincus, dit-il, de l'existence de l'étendue et de l'espace; cependant une telle conviction ne vient ni de la raison ni de l'expérience. Bien plus, notre existence personnelle n'est pas l'objet direct de la conscience; nous savons si nous sommes « par une *suggestion naturelle* qui suit la sensation (3). » En résumé, Hutcheson, Reid, Dugald Stewart et leurs disciples craignent les spéculations ap-

(1) Hutcheson, *Metaphysicæ synopsis;* Reid, *Recherches sur l'entendement humain;* Hamilton, *Cousin-Schelling.*

(2) *Rech. sur l'esprit hum.*, VI, 21.

(3) *Essai philos.*, II, c. II, et I, c. II.

profondies, et, sous prétexte de ramener la philosophie dans les voies droites et fécondes de « l'expérience, » il la renferme dans un *empirisme* qui se distingue uniquement du sensualisme de Locke par des formes vagues, des termes ambigus et une marche indécise. Toutefois, si nous sommes loin de partager l'enthousiasme de M. Cousin et d'appeler Reid « le Socrate du XVIIIe siècle, » nous ne pouvons pas lui refuser le mérite d'avoir appliqué l'*analyse* à la *Psychologie* avec une grande sagacité.

La *morale* de l'École écossaise n'ayant pas de fondements solides, manque elle-même de consistance. Le « *sens moral* », s'il existe, ne suffit pas pour le sage gouvernement de la vie, et la « *bienveillance* » ou la *sympathie* » n'est pas la grande règle de nos actions (1). Les hautes notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, nous resteraient inconnues sans les lumières de l'entendement. La bienveillance d'Hutcheson et la sympathie de Smith sont plus nobles que l'égoïsme de Hobbes ; elles nous rendent facile le commerce avec nos semblables, et contribuent à établir l'harmonie dans les familles et les sociétés ; mais rien de plus mobile, de plus capricieux, et les placer à la base de la morale, c'est dire que « rien n'est bien, rien n'est mal en soi, » c'est résoudre l'obligation dans les penchants, la vertu dans les plaisirs, suivant la pensée de Royer-Collard.

Il est inutile de continuer plus longtemps cette étude.

(1) Cf. Hutcheson, *Philosophiæ moralis institutio compendiaria.* — « Selon moi, notre espèce possède une faculté originelle en vertu de laquelle non-seulement nous acquérons la notion du bien et du mal en général, mais encore nous connaissons que certains actes sont bons et certains autres mauvais. » Reid, *Ess. sur les facult. act.*, III, p. III, c. VI. — Smith, *Théories des sentiments moraux.*

Ritter caractérise la philosophie écossaise en disant qu'elle est superficielle (1); ajoutons qu'elle est essentiellement fausse, parce qu'elle prend pour règle suprême du vrai et du bon un critérium *secondaire* de certitude, le sens commun de l'humanité.

III. — Tentative de conciliation entre la Théosophie et la Métaphysique aboutissant au mysticisme. — Franz Mercure Van-Helmont.

Au milieu de la lutte dont nous venons de rappeler les principaux incidents, il y eut des philosophes qui se défiant à la fois et de la raison que Descartes et Leibnitz avaient tant préconisée, et des sens que Bacon, Locke et Condillac avaient admis comme les seules sources de nos connaissances, et de l'instinct aveugle de la nature dont les Écossais s'étaient fait un point d'appui, cherchèrent dans les facultés *affectives* un remède contre le doute ou l'erreur, essayèrent d'accorder la théosophie des anciens avec les découvertes de la science, et servirent de transition entre les mystiques de la Renaissance (2) et les partisans du « *sentimentalisme* » contemporain (3). Ils avaient à leur tête Jean *Amos* (1592-1671), qui voulut réformer la physique d'après le mysticisme (4); l'anglais Henri *More* (1614-1687), qui déserta le cartésianisme pour le néoplatonisme et la kabbale (5); Franz Mercure *Van-Helmont* (1618-1699), le fils du célèbre

(1) *Histoire de la philos. moderne*, t. III, p. 374.

(2) Voir plus haut, pages 288-291.

(3) Jacobi et le P. Gratry.

(4) J. Amos, *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ, Pansophiæ prodromus*.

(5) Henri More, *Enchir. cabbalæ triplicis*.

Van-Helmont de Bruxelles (1); Jean *Pordage* (1625-1698), médecin et naturaliste, qui répandit en Angleterre les doctrines de Jacques Boehm (2); Pierre *Poiret* (1646-1719), de Metz, qui ne composa pas moins de trente ouvrages pour exposer la doctrine du mysticisme et en raconter l'histoire (3); Emmanuel *Swedenborg* (1688-1772), de Stockholm, qui, après avoir été naturaliste, embrassa la théurgie (4).

Parmi ces mystiques, les uns cherchent surtout à dérober les secrets de la *nature;* ainsi les observations de Van-Helmont portent « l'empreinte de l'alchimie la plus abstruse. » D'autres, comme Henri More et Pierre Poiret, demandent aux *allégories* de la Kabbale ou à l'harmonie des nombres la solution des problèmes de la *métaphysique* et de la *morale :* il y a, dit le philosophe de Metz, *trois* facultés, l'entendement, la raison et l'esprit divin, auxquelles correspondent *trois* ordres de vérités et *trois* sortes de lumières. Quelques-uns se disent envoyés de Dieu pour interpréter sa parole et accomplir une mission surnaturelle; par exemple, Swedenborg devient le fondateur d'une église qui s'établit à Londres sous le nom de nouvelle Jérusalem, et se répand en Angleterre, en Suisse, en Pologne, en Russie, aux Indes et en Amérique. Tous ont un trait de ressemblance que

(1) Voir plus haut, page 291. — Cf. Van-Helmont, *Alphabeti vere naturalis..... brevissima delineatio, Opuscul. philos., Seder olam sive Ordo sæculorum;* Reimmann; Adelung, *Hist. de la folie humaine.*

(2) Jean Pordage, *Metaphysica vera, Sophia sive detectio cœlestis sapientiæ*, etc.

(3) M. Bartholmèss donne la liste des ouvrages de Poiret dans le *Dict. des sciences philos.*, 1876, p. 1355.

(4) Outre les *Œuvres* de Swedenborg, consulter l'ouvrage de M. Matter, *Swedenb., sa vie,* etc.

nous avons déjà signalé : ils pensent que la vérité n'arrive pas à notre esprit sans passer par notre *cœur;* ils placent dans les facultés affectives, dans l'enthousiasme de la volonté et dans l'ascétisme de la vertu, le principal critérium de la certitude; de même, ils ne voient en Dieu qu'une bonté infinie se manifestant partout et s'unissant à tout dans le monde des corps et dans le monde des esprits, ils ont peine à croire à la justice, et volontiers ils se prononcent contre le dogme de l'éternité des peines (1). En résumé, ils confondent une simple *disposition* avec un *critérium* logique, enlèvent à la morale sa *sanction* la plus efficace, et favorisent les rêveries du *panthéisme* alexandrin.

IV. — Sceptiques absolus et faux moralistes. — Hume; J.-J. Rousseau.

L'erreur, comme la vérité, a sa logique, et tôt ou tard les conclusions les plus monstrueuses jaillissent des principes où elles étaient à l'état latent. Nous en voyons des exemples à la fin de cette période philosophique, dont le dénouement précéda de peu d'années la grande Révolution du dernier siècle. Les sensualistes avaient nié la droiture de la *raison*, les idéalistes avaient nié la rectitude des *sens;* les diverses tentatives de conciliation n'avaient abouti à aucun résultat satisfaisant, les premiers fondements de la science avaient été tour à tour ébranlés, et, en dehors des écoles catholiques, il n'y avait plus que trouble et hésitation. Or, si la *raison* est sans principes immuables, elle se voit condamnée au *scepticisme;* si la *volonté* est sans règles absolues, elle ne doit relever que d'elle seule : elle est *indépendante*. *Hume* et *Rousseau*

(1) Van-Helmont, *Seder Olam*, 66, p. 21.

firent ce raisonnement et en tirèrent les conséquences avec une logique inflexible.

Le scepticisme absolu : Hume (1). — La révolution philosophique des temps modernes était à son apogée, l'anarchie avait amené la décomposition dans l'ordre intellectuel, et il suffisait d'un souffle pour renverser les édifices que l'esprit humain avait élevés sur un sable mouvant. Cette œuvre de démolition était réservée à David *Hume*. Ce personnage si célèbre par ses luttes, si redouté de ses antagonistes, si cher aux sceptiques de notre époque, était issu d'une ancienne famille d'Édimbourg. Il naquit en 1711 et mourut en 1776. Il étudia d'abord la littérature et la jurisprudence; mais il leur préféra bientôt l'histoire et la philosophie. Il passa quelques années sous le « beau climat » de France; retourna dans sa patrie et sollicita sans l'obtenir une chaire de morale; ce fut seulement après de longues années que la fortune lui sourit, et sans l'opiniâtreté de son caractère, il n'aurait jamais surmonté les obstacles qui se multipliaient sur sa route. Il était assez irréligieux pour obtenir ce qu'il appelait un honneur : « irriter les dévots; » cependant les encyclopédistes lui reprochaient d'avoir dépouillé seulement quelques anneaux, et non pas toute « la chaîne des superstitions. » Un de ses admirateurs, M. Bartholmèss, le fait mourir « avec la grave et douce simplicité d'un sage (*Dict.*, p. 735); » il est plus

(1) Hume, *Œuvres philos.*, Londres, 1788, 7 vol.; *Mémoires; Corres pondances*. Cf. Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie :* Bartholmèss; Ritter, *Hist. de la philos. moderne*, t. III, l. IV, c. II, p. 85; Tennemann; Jacobi; J. Hill. Burton, *Vie et correspondance de D. Hume*. — Parmi les antagonistes de Hume, on peut consulter Warburton, Reid, Oswald, Beattie, Price, Tytler, Hurd, Donglas, Adam, Dugald Stewart, J.-J. Rousseau, etc., etc.

juste de dire que sa fin inopinée a été celle d'un sceptique froid et endurci.

Le *scepticisme absolu* est bien, en effet, le trait saillant de David Hume. Nous ne sommes plus ici en présence de Montaigne, de Pascal, de Huet, de Glanvill, de Bayle lui-même; les dernières marques de respect pour la religion, les dernières traces de soumission aux vérités de la foi ont disparu. L'auteur du *Traité de la nature humaine*, des *Essais de morale et de politique*, des *Essais sur l'entendement humain*, l'historien des *Révolutions d'Angleterre* éprouve une forte antipathie pour le clergé et ses adhérents, il a toujours le sarcasme sur les lèvres quand il parle des choses saintes, et il considère les religions comme « des rêves d'hommes malades (1). » Du reste, cette impiété était la conséquence de ses principes.

En philosophie, Hume s'inspire de Locke et de Berkeley; il dit avec l'un que toutes nos *idées* viennent des *sens;* il enseigne avec l'autre que les sens ont pour objet des *phénomènes* purement *subjectifs*. Il infère de cette double hypothèse qu'il n'y a « nulle science véritable; » car les éléments de la science doivent être universels et nécessaires; or, nos idées ne réalisent point ces deux conditions, puisqu'elles viennent « d'impressions variables ou de simples habitudes. » Le précurseur de Stuart Mill et des positivistes marche ensuite de négation en négation, anéantit les notions fondamentales de *substance* et de *cause*, nie la possibilité de connaître l'*âme*, le *monde* et *Dieu*, rejette l'*immortalité*, patronne le *suicide*

(1) Voir Ritter, *Hist. de la philos. moderne*, t. III, p. 96-97. Selon Hume, la foi n'est qu'une sensation très-vive. Cf. *Traité de la nature humaine*, I, p. 321.

et reconnaît le *plaisir* ou la *douleur* pour le seul mobile de l'activité humaine; la justice est, à ses yeux, une vertu *artificielle*, et de même que nos idées les plus complexes tirent leur origine de l'*habitude*, ainsi le droit positif a sa racine dans la *coutume*, et le *progrès* de la légalité est le résultat du progrès de l'histoire : le *goût* est à la morale ce que la *sensation* est à la métaphysique; tout s'y ramène comme à sa source (1).

Le scepticisme de Hume n'est point nouveau, et nous avons vu, dans le cours des siècles, plus d'un philosophe soulever les mêmes difficultés, tomber dans les mêmes doutes; seulement l'auteur du *Traité de la nature humaine* donne à sa pensée un tour original et une forme séduisante qui ont fait de lui, suivant l'expression de Joseph de Maistre, « le plus dangereux et le plus coupable de ces écrivains funestes » dont le talent s'est prostitué au service du mensonge.

La philosophie reste debout, tant que les deux notions fondamentales de *substance* et de *cause* ne sont pas ébranlées. Les révoquer en doute, comme le fait un sceptique vulgaire, ce n'est pas les détruire. Hume essaie de les expliquer par l' « *habitude.* » Cette tactique est habile; car une notion qui tirerait son origine d'un simple fait de mémoire, d'une renaissance fortuite d'images sensibles, ou d'une « association » de phénomènes transitoires, serait dépouillée de tout élément *rationnel* et ne pourrait servir d'assise à l'édifice de la science. Hâtons-nous de le dire : si Hume est plus adroit que ses devanciers, il n'est pas plus heureux. Son argumentation re-

(1) *Traité de la nat. hum.*, I, p. 210; III, p. 201. — « Le ressort principal, le principe déterminant de l'esprit humain est le plaisir et la peine. » — Cf. *Ess. de morale*, I, p. I, sect. 1.

pose sur un sophisme, et ses attaques montrent d'autant mieux la fausseté de son système qu'elles sont calculées avec plus de sang-froid. L'idée d'une *substance*, dit-il, « est une collection d'idées simples unies par l'imagination (1), » et l'idée de *cause* est le résultat de l'expérience qui nous porte à établir une « connexion » entre des événements ou des faits entièrement « détachés les uns des autres (2); » des actes de l'imagination et de l'expérience naissent les *habitudes*, et ces habitudes, à leur tour, deviennent les principes de nos « raisonnements (3). » Ainsi, le principe de *causalité* est l'effet de l'habitude que nous avons de rattacher plusieurs phénomènes à une même série, et nous croyons à notre identité personnelle uniquement à cause des actes successifs de notre esprit. En résumé, que trouvons-nous dans la science? *Une association d'idées nées de l'expérience et fixées par l'habitude* (4).

Hume fait une pétition de principe : il suppose que la sensation simple ou combinée est la seule source de nos connaissances. Or, une telle supposition est fausse; car, les idées de substance et de cause attestent l'existence d'une faculté supérieure. Une analyse attentive de ces deux idées suffit pour le prouver. Ce n'est point par l'*association*, mais par la *division* et l'*abstraction* que nous parvenons à distinguer nettement la *substance* et le *mode*, la *cause* et l'*effet*, l'ens *in se* et l'ens *in alio*, l'ens *a se* et l'ens *ab alio;* or, une telle opération serait impossible

(1) *Traité de la nat. humaine*, I, p. 35 et 407.

(2) *Ibid.*, III, p. 119, et *Ess.*, II, p. 88.

(3) « Dans mon système, tous les raisonnements ne sont que des effets de l'habitude. » *Traité de la nat. humaine*, I, p. 262, et *Ess.*, II, note H.

(4) Hume, Stuart Mill, etc.

sans une réalité objective indépendante de l'esprit et sans une faculté de l'ordre intellectuel; donc il y a un élément « *rationnel* » dans les notions de substance et de cause, donc il y a sous les phénomènes un principe qui les produit et un principe qui les supporte, donc le scepticisme est faux. Hume n'a pas répondu à cet argument. Nous ne pensons pas qu'il puisse y répondre. Loin de nous la pensée de refuser à ce philosophe le privilège d'avoir précédé les positivistes dans toutes les voies où ils ont marché depuis un demi-siècle; mais, dussions-nous encourir les censures de nos contemporains, nous ne pourrons jamais nous résoudre à trouver là un titre de gloire (1). Un contempteur de la raison, quelques soient d'ailleurs ses brillantes qualités, n'a pas le droit de siéger parmi les penseurs qui honorent l'humanité.

Les faux moralistes : J.-J. Rousseau. — Hume rappelle *J.-J. Rousseau* (1712-1778) (2). Ils n'ont, il est vrai, dans l'éducation ou le caractère aucune trace de ressemblance, et, comme l'expérience le démontre, ils paraissent faits plutôt pour se haïr que pour s'aimer; mais l'un achève en *morale* l'œuvre de démolition que l'autre a opérée dans le domaine de la métaphysique : ils personnifient le *scepticisme* et l'*égoïsme;* c'est-à-dire, le mal de l'esprit et le mal du cœur.

La révolution philosophique des temps modernes, inoffensive d'abord en apparence et respectueuse pour l'É-

(1) Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie.*

(2) J.-J. Rousseau, *Œuvres : Emile; Contrat social; Profession de foi; Discours sur l'inégalité; Considérations sur le gouvernement de Pologne; Lettres*, etc. Cf. Ritter, *Hist. de la Philos. moderne;* Musset-Pathay, *Vie de J.-J. Rousseau;* Villemain, *Cours de littérature;* Cousin; Michel Chevalier; Baudrillart; Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français.*

glise et l'État, devint plus hardie à mesure qu'elle se sentit plus forte; elle prit une attitude agressive, quand le sensualisme, dont nous avons sondé la plaie (1), eut corrompu les mœurs privées; elle finit enfin par déchaîner toutes les passions humaines contre la société. Parmi les *moralistes* qui ont travaillé de près ou de loin à ruiner les forces vives des gouvernements civils, les uns, comme *La Rochefoucauld*, *La Bruyère* et *Vauvenargues* (2), jetèrent le discrédit sur les classes dirigeantes en dévoilant les secrets de la vie intime et en répandant des maximes qui tendaient à fausser la notion du respect; les autres, à la suite de *Pufendorf*, de *Franklin*, de *Burlamaqui*, de *Turgot*, de *Condorcet* et de *Vico*, fournirent des aliments aux convoitises de la multitude en laissant entrevoir pour un avenir prochain la réalisation d'un progrès, d'une civilisation, d'une économie sociale qui feraient disparaître la misère, assureraient le triomphe de la liberté et permettraient à l'homme de goûter ici-bas une grande somme de bonheur (3). Turgot, en particulier, annonçait que la perfection de l'humanité devait croître à l'infini, et jetait les fondements de l'École *progressiste*.

(1) Voir pages 308-342. Pour les moralistes de la Renaissance, voir pages 303-304.

(2) Duc de La Rochefoucauld, 1613-1680; *Réflexions ou Sentences et Maximes morales.* — La Bruyère, 1639-1696; *Caractères.* — Vauvenargues, 1715-1747; *Réflexions et Maximes.* — Cf. Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français.*

(3) Pufendorf, de Misnie, 1632-1694; *Œuvres.* — Franklin, de Boston, 1706-1790; *Œuvres,* en particulier *Mélanges de morale.* — Burlamaqui, de Genève, 1694-1748; *Principe du droit.* — Turgot, de Paris, 1727-1781; *Œuvres.* — Cf. Baudrillart, Tissot, Mastier, Batbie, Lavergne. — Condorcet, 1743-1794; *Esquisse des progrès de l'esprit humain.* — Vico, de Naples, 1668-1744; *Science nouvelle.* Cf. Ferrari; Th. Jouffroy, *Bossuet, Vico, Herder.*

Condorcet, de son côté, prédisait que toute distinction de rang, de fortune allait bientôt disparaître, et devenait le chef de l'École *égalitaire*. Vico se montra plus réservé et attribua même à Dieu une large part dans le gouvernement des peuples; mais il ne sut pas assez se prémunir contre l'erreur des *évolutionistes* en établissant un parallélisme trop rigoureux entre les phases de la vie humaine et le développement successif des sociétés civiles. Un autre philosophe non moins célèbre, Charles de *Montesquieu* (1), accorda aussi à l'élément religieux une plus grande importance que l'économiste Turgot et le libre-penseur Condorcet; il enseigna cependant de graves erreurs et contribua pour sa part au renversement de l'ordre social. Il n'établit pas une distinction suffisante entre les lois *positives* et celles qui dérivent nécessairement et immédiatement de la nature des choses (2), et, par là, il favorise les politiques modernes qui ne veulent subordonner leur pouvoir législatif à aucune autorité supérieure. De plus, si Montesquieu ne révoque point en doute les principales vérités religieuses, il suit dans ses études la direction que lui imprime la méthode empirique, et il fraie la voie à M. Taine en cherchant soit dans l'influence des milieux, soit dans la constitution physique des individus la raison de cette variété et de ces rapports qui existent dans les gouvernements humains. Un autre écrivain qu'on ose à peine appeler philosophe, tant il est léger, sceptique et railleur, *Voltaire*, exerça sur son époque une influence

(1) Montesquieu, 1689-1755; *Œuvres : Lettres persanes* (à l'index, 1761); *Esprit des lois* (à l'index, 1752).

(2) « Les loix, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » *Esprit des lois*, l. I, c. I.

déplorable (1). Tennemann essaie de le caractériser en disant qu'il « donna au bon sens *moqueur* et à l'*esprit* le premier rôle en philosophie (2). » Si la mobilité de ses opinions, l'hypocrisie de son langage, la perversité de ses instincts nous autorisent à lui assigner une place, nous devons le ranger parmi ces hommes néfastes qui se plaisent à *démolir* et sont incapables d'édifier. Plus tenace dans ses idées et plus constant peut-être dans le mal, J.-J. Rousseau entreprit d'établir un nouvel ordre social sur les ruines des États chrétiens.

Imitateur de Hobbes, de Locke et de Condillac, l'auteur de l'*Émile* se préoccupe avant tout de connaître nos origines. L'homme, pense-t-il, vivait primitivement à l'état *sauvage*, sans vertu et sans vice, ayant l'usage de ses deux facultés les plus droites et les plus parfaites : la *sensation* physique et le *sentiment* moral. — Il devait se développer suivant les lois d'un *progrès* indéfini et presque illimité (3); mais la *réflexion* et la *liberté* ont contrarié l'œuvre de la nature : la première a été la source de l'égoïsme et de l'inégalité, la deuxième a détruit l'œuvre de Dieu et perverti les plus nobles aspirations du cœur humain ; l'une et l'autre ont travaillé de concert à l'établissement de l'*ordre social* avec ses *guerres* sanglantes et sa *civilisation* vermoulue (4). — Cette première tentative ayant échoué, faut-il revenir à notre état primitif?

(1) Voltaire, 1694-1778; *Œuvres : Philosophie, Diction. philos., Dialogues et entretiens philos.*

(2) *Manuel*, t. II, p. 202.

(3) *Contrat social.*

(4) « Si la nature nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé. » *Disc. sur l'orig. et les fond. de l'inégalité parmi les hommes.*

Non; la loi du progrès et de l'évolution ne le permet pas. Songeons plutôt à une réforme totale dans l'*éducation* de l'enfance et dans l'*organisation* des sociétés. — L'instituteur doit désormais pratiquer la méthode d'*abstention*, qui consiste à s'effacer le plus possible, à dégager l'élève de toute entrave, à lui persuader qu'il est à lui-même son propre *maître*, et à lui conseiller d'étudier la nature, au lieu de lire dans les ouvrages des hommes pervers et corrompus. Il faut éviter surtout de lui parler d'histoire et de *religion*, tant qu'il n'est pas capable de faire un choix raisonné; car ne l'oublions pas, l'enfant est libre et il a le droit de faire ce qui lui plaît (1). — De même que la *liberté* est la grande règle de l'*éducation*, ainsi l'*égalité* est la loi fondamentale de toute *association*; la *famille* n'échappe pas au nivellement universel : « Les enfants ne vivent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver : sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Si le père et les enfants continuent de vivre unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par *convention*. Tous les membres de la famille étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur *utilité* (*Contr. soc.*). » — A plus forte raison la *société civile* a-t-elle pour base un *contrat libre* au moins implicite; et ainsi la *volonté* générale ou la *majorité*, qu'elle s'exprime par la *force* ou le *suffrage*, est la règle suprême du droit et le principe de toute législation, elle est *infaillible* et *ina-*

(1) La théorie de l'éducation est exposée dans l'*Émile*. — « L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, il fait ce qui lui plaît. Voilà une maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les règles de l'éducation vont en découler. » *Ibid.*, l. II.

liénable (1); et comme cette volonté générale se trouve dans la multitude, le *peuple* est *souverain*, et les chefs des gouvernements sont de simples mandataires; la famille et la propriété se trouvent absorbées dans l'État, et l'État est à son tour absorbé dans le peuple. — La religion ne saurait se soustraire à ce despotisme d'un nouveau genre : l'État déiste, sinon athée, doit en fixer les « dogmes, » dogmes peu nombreux, mais sacrés, qui s'imposent à nous sous peine de mort (2); il y en a trois principaux : l'existence de Dieu, les récompenses ou les châtiments de la vie future, et, par-dessus tout, la *sainteté* du *Contrat social.*

Ces étranges utopies que la Révolution s'efforce de réaliser depuis un siècle, nous révèlent J.-J. Rousseau avec son imagination ardente et rêveuse, son excessive sensibilité, son égoïsme révoltant et son esprit paradoxal. Il est trop mal élevé pour s'occuper d'éducation, et trop peu pratique pour régler les détails d'un Contrat social (3); aussi marche-t-il presque toujours à l'encontre de cette voie naturelle, où il se propose de conduire l'humanité, et porte-t-il atteinte à ces facultés natives dont il se croit doué par dessus tous ses semblables. La droite raison ne nous dit-elle pas, en effet, que la liberté a son frein, l'égalité sa mesure; que le

(1) « A l'instant qu'un peuple se donne des représentants il n'est plus libre, il n'est plus. » *Contrat social*, l. III.

(2) « Si quelqu'un, ayant admis cette profession de foi, se conduit après comme n'y croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » *Contrat social.*

(3) « Cet homme, d'un esprit si peu pratique, s'est pourtant presque exclusivement occupé des parties de la philosophie qui entrent le plus avant dans les détails de la pratique, savoir la politique et la pédagogie. » Ritter, t. III, 424.

sanctuaire de la famille est sacré, la propriété inviolable; que la société civile est basée sur les exigences les plus impérieuses de la nature, et que, malgré son autonomie, elle n'est point dispensée de respecter les droits supérieurs de la conscience, d'obéir à Dieu quand il parle et de sauvegarder les intérêts du foyer domestique. Rousseau oublie tout cela, et codifie dans ses ouvrages les maximes de la Révolution contemporaine. La déclaration de 89 est extraite de l'*Émile* et du *Contrat social.*

IV.

La philosophie chrétienne.

Pendant que le rationalisme faisait ses ravages, la *Philosophie chrétienne* n'était point, suivant l'expression des historiens, livrée au mépris ou reléguée au pied des autels (1). Plus l'anarchie était grande, plus les esprits sérieux comprenaient la nécessité de cimenter l'union entre la raison et la foi. Cependant le nombre de ces intelligences d'élite diminua sensiblement au XVIII[e] siècle, et en certaines chaires de nos universités on enseigna des théories que saint Thomas et ses disciples avaient combattues. Parmi les philosophes chrétiens eux-mêmes l'accord ne fut pas unanime : les uns pratiquèrent un *éclectisme* fort large et ne craignirent pas de puiser de temps en temps à des sources étrangères; les autres restèrent plus fidèles à la *Scolastique* du moyen âge et se montrèrent constamment les adversaires de la philosophie moderne.

(1) Cf. M. Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*

I. — Nuances diverses : Bossuet, Fénelon.

Il existe, dans le cours des derniers siècles, une classe assez nombreuse d'écrivains qui marchent sur les traces des anciens Pères de l'Église : sans être philosophes de profession, ils empruntent des armes à la philosophie pour attaquer l'erreur et soutenir la vérité ; or, dans cette lutte intellectuelle, il leur paraît très-opportun de chercher des moyens de défense dans les œuvres des contemporains, sans négliger toutefois d'exploiter le riche arsenal qu'ils tiennent des ancêtres. A la tête de ces partisans de l'*éclectisme,* brillent deux hommes de génie, *Bossuet* et *Fénelon*. Le premier est plus profond dans ses pensées, plus sûr dans sa critique, plus sublime dans son vol; le second est d'une fécondité merveilleuse et revêt les idées les plus abstraites d'une forme séduisante. L'un et l'autre professent du respect pour l'Ange de l'École et montrent de la sympathie pour le chef de la philosophie moderne ; mais chez Bossuet le respect domine ordinairement la sympathie, chez Fénelon la sympathie l'emporte assez souvent sur le respect : celui-là est plus thomiste que cartésien, celui-ci est plus cartésien que thomiste, ils ne sont ni l'un ni l'autre inféodés à une école (1).

L'immortel évêque de Meaux, Jacques-Bénigne *Bossuet*, naquit à Dijon en 1627 et mourut à Paris en 1704. Il appartient à la famille de ces grands hommes que Dieu suscite à de rares intervalles, comme s'il voulait éblouir le monde en lui montrant un reflet de son intelligence

(1) C'est à tort, pensons-nous, que les historiens rangent Bossuet et Fénelon parmi les disciples de Descartes.

infinie. Ses principaux ouvrages philosophiques renferment la solution de tous les problèmes qui intéressent l'esprit humain (1) ; on y admire une clarté de style et une pureté de langage où la vérité se montre sans nuage et sans apprêt, une vigueur de raisonnement et une élévation d'idée qui rappelle la *Somme Théologique* et la *Cité de Dieu*. Signalons les traits saillants de sa philosophie.

Dans les questions délicates du concours et de la providence, comme en celle du quiétisme, Bossuet donne à la doctrine de l'École une nuance de sévérité qui fausse ou exagère la pensée du Docteur angélique; par exemple, après la lecture du passage suivant, on se demande quelle part est laissée à la libre détermination de la volonté humaine : « La cause de tout ce qui est, dit Bossuet, c'est la volonté de Dieu ; et nous ne concevons rien en lui par où il fasse tout ce qu'il lui plaît, si ce n'est que sa volonté est d'elle-même très efficace. Cette efficace est si grande, que non-seulement les choses sont absolument dès là que Dieu veut qu'elles soient ; mais encore qu'elles sont telles que Dieu veut qu'elles soient ; et qu'elles ont une telle suite et un tel ordre, dès que Dieu veut qu'elles l'aient. Car il ne veut pas les choses en général seulement; il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est dès là que Dieu veut qu'il soit, il est libre dès là que Dieu veut qu'il soit libre, et il agit librement dès là que Dieu veut qu'il agisse librement,

(1) Bossuet, *Œuvres;* en particulier : *De la connaissance de Dieu et de soi-même; Élévations; Traité des causes; Logique; Traité du libre arbitre; Politique tirée de l'Écriture; Discours sur l'histoire universelle; Extraits de la morale d'Aristote ; Lettres,* etc. Cf. Gonzalez ; Nourrisson, *Essai sur la philosophie de Bossuet;* Damiron ; Bouillier ; Monty ; Bonnel ; Jourdain, *La philosophie de S. Thomas*, t. II, l. II, c. VI,

et il fait librement telle et telle action dès là que Dieu le veut ainsi (1). » C'est en politique surtout que le précepteur du Dauphin n'imite pas l'ami de Louis IX dans sa modération. L'*absolutisme* dont il se fait le défenseur, a le double inconvénient d'attribuer aux souverains des droits illimités et de justifier la tyrannie. C'est pourquoi le *De regimine principum* est supérieur à la *Politique tirée de l'Écriture*. Saint Thomas tient le juste milieu entre Gilles de Rome et Bossuet.

Il est pénible d'entendre dire à des historiens que l'évêque de Meaux effleure les questions difficiles ; mais on se sent presque autorisé à lui faire le reproche de rompre parfois brusquement avec les traditions de l'École. Par exemple, après avoir enseigné en Psychologie la doctrine des thomistes, il refuse d'admettre une distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses facultés, il voit dans l'union substantielle de l'âme et du corps « une espèce de miracle (2), » et il semble refuser à l'intellect le pouvoir de saisir le singulier, même indirectement ; bien plus, il tient quelquefois le langage des spiritualistes modernes, qui exaltent outre mesure l'importance de la Psychologie (3). Mais ces taches ressemblent aux ombres dans les tableaux : elles font ressortir l'éclat et les nuances des couleurs. Ne passons pas outre sans remercier l'évêque de Meaux d'avoir soutenu contre les cartésiens la nécessité des causes *finales* (4).

Fénelon, né en Périgord, l'an 1651, étudia la théologie

(1) *Traité du libre arbitre*, c. VIII.

(2) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*.

(3) « Pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même. » *Lettre à Innocent XI*.

(4) *Traité des causes*.

au séminaire de Saint-Sulpice, et mourut archevêque de Cambrai en 1715 (1). Il ne fit pas de la philosophie sa principale occupation; mais il était merveilleusement doué pour saisir le nœud d'une difficulté et résoudre les questions les plus subtiles. Il réfuta le système de Malebranche avec une grande sagacité, et, malgré ses prédilections pour Descartes, il sut éviter ses principales erreurs; on lui reproche cependant d'admettre le doute méthodique pour point de départ de la philosophie et d'affaiblir le rôle de l'autorité dans les questions scientifiques, de nier l'union substantielle de l'âme et du corps et de placer dans l'âme seule le *moi* humain, d'expliquer l'origine des idées dans le sens ontologiste, d'incliner vers l'occasionalisme et de tenir parfois le langage des panthéistes (2). Disons, pour atténuer ces griefs, que l'élégance de son style l'emportant sur la concision, il ne faut pas toujours interpréter ses termes dans leur acception la plus rigoureuse.

L'éclectisme de Fénelon se montre surtout dans la première partie du *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*. Nous y trouvons toutes les preuves que les philosophes allèguent pour démontrer l'existence de la Cause première, de l'Être infiniment parfait; mais, ici encore, les préférences sont pour les arguments *à priori*, notamment pour la preuve tirée des idées absolues (3). Il faut l'avouer, Fénelon, à l'exemple de Leibnitz, aboutit finalement à l'*idéalisme;* de plus, il pèche par excès de gé-

(1) Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu; Lettres sur la métaphysique; Réfutation du système de Malebranche; Explication des maximes des saints*, etc. Cf. Gonzalez; Matter, *Le Quiétisme;* Bonnel, Damiron, etc.

(2) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.*

(3) *Ibid.*, p. I.

nérosité en soutenant contre Bossuet que l'âme peut, dès la vie présente, se reposer dans la pratique *habituelle* de *l'amour pur :* il est favorable au *quiétisme* tant que l'Église ne l'a pas condamné.

II. — Philosophie scolastique : état de l'enseignement dans les universités et les maisons religieuses.

Les partisans dévoués de la *Scolastique* peuplaient surtout les universités et les maisons religieuses. La Sorbonne, comme l'atteste le normand Jean de Launoy (1), fit condamner, en 1624, les thèses que *Villon*, *Bitaud* et *de Clavès* avaient osé soutenir contre Aristote. Les coupables reçurent l'ordre de sortir de Paris, « avec défenses de se retirer dans les villes et lieux du ressort de cette cour, » et d'y « enseigner la philosophie. » De Clavès eut même la douleur de voir déchirer ses thèses en sa présence. Cette ardeur se ralentit dans la suite, et Tournely put défendre hautement dans sa chaire l'innéité de nos connaissances (p. 371).

En Portugal, la célèbre Université de Coïmbre est demeurée fidèle à ses traditions tant qu'elle a vécu (p. 252); mais, depuis l'inique persécution de Pombal, la Scolastique est restée dans l'oubli jusqu'au jour où des maîtres habiles l'ont de nouveau mise en honneur (2). Les grandes universités d'Espagne, Salamanque et Al-

(1) Launoy naquit à Valognes en 1603, et mourut à Paris en 1678. Cf. *De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna,* auctore Joanne de Launoy, constantiensi, theologo Parisiensi, 1653.

(2) Nous devons citer, parmi les restaurateurs de la Scolastique en Portugal, P. Chrispim Caetano Ferreira *Tavarès*. Cf. *Guia do Verdadeiro philosopho,* 1882, etc., etc.

cala, rivalisèrent de zèle avec Coïmbre. Deux Carmes d'Alcala, le P. *Antoine* de la Mère de Dieu et le P. *Michel*, composèrent, sous le titre de *Cursus philosophiæ complutensis*, un ouvrage remarquable pour l'exactitude de la doctrine et la correction du style. Dans les pays protestants, surtout en Allemagne et en Angleterre, l'Aristotélisme tomba plus vite en défaveur; il y exerça cependant une influence que ni le platonisme, ni le baconisme, ni le cartésianisme, ni les autres écoles ne purent jamais complètement paralyser. Le dominicain Alexandre *de Sébille* défendit à Louvain la doctrine de saint Thomas sur le libre arbitre (1); un autre membre de la même famille, *Arnu* (1629-1692), de Mirancourt, se distingua à Perpignan et à Padoue (2); le bénédictin *Babenstuber*, d'Etalle, professa au dernier siècle dans l'Université de Salzbourg, et composa l'ouvrage intitulé : *Philosophia thomistica salisburgensis* (3).

A ces savants trop peu connus il faut ajouter, parmi les Frères Prêcheurs, l'espagnol Dominique *Bannez* (1527-1604), Jean de *Saint-Thomas* (1589-1644), de Lisbonne, Séguier (1600-1671), de Douai, le dauphinois François *Félix*, Vincent *Pons*, professeur au collège d'Aix, Jean *Renard*, le vénitien Jérôme *Cantarini*, *Madlhat*, *Beck*, *Billuart*, le Frère *Raymond*, François *Bernier*, Paulin *Berti*, Pierre *Bachot*, Jacques *Riballosa*, *Cauvinus*, *Ohm*, Antoine *Goudin* (1639-1695), de Limoges, Jérôme *Capredonius*, régent des études à Bologne, *Guérinois*, de Laval, et *Roselli*, l'auteur de la *Summa philosophiæ ad*

(1) Alexandre de Sébille (1612-1657) est l'auteur d'un manuscrit intitulé : *Resolutiones variæ de logicalibus, physic. et metaphysic.*, etc.

(2) Cf. *Clypeus philos. thomist.; Dilucidum philos. syntagma.*

(3) *Rentz,* bénédictin, est l'auteur de l'ouvrage intitulé : *Philosophia ad mentem D. Thomæ,* 3 tom., Col. 1723.

mentem sancti Thomæ; le jésuite Sylvestre *Maurus*, professeur au collège romain; les Frères Mineurs, *Thomas de Charmes* et *Frassen* que nous avons déjà cités (p. 251), *Stumelius*, *Swiecicki*, Carolus Josephus a *S. Floriano*, *Chouvet*, qui écrivit la *Philosophia Scoti-Mariana*, *Dupasquier*, *Faber*, *Rubeus*, auteur du *Totius philosophiæ cursus*, J. A. *Ferraris*, *Francus* et tant d'autres qui donnèrent des leçons dans les chaires publiques, ou fleurirent à l'ombre du cloître (1). Ils ont rendu à la Scolastique des services que nous ne pouvons méconnaître, et leurs ouvrages renferment une mine féconde qu'on exploite toujours avec avantage. Plusieurs, à l'exemple de Guérinois, réfutent les erreurs de Descartes en s'appuyant sur les principes de saint Thomas; un certain nombre, à la suite de Goudin, exposent avec méthode la philosophie du Docteur angélique, et s'ils méritent le reproche de s'attacher à une physique surannée, ils se montrent supérieurs aux savants de notre siècle par la profondeur des pensées et la vigueur du raisonnement. Les uns, surtout dans la famille dominicaine et parmi les Carmes, restent à peu près toujours en étroite communion d'idées avec l'Ange de l'École; les autres, en particulier chez les Jésuites, marchent sur les traces de Molina et de Suarez; quelques enfants de saint François, comme Thomas de Charmes, représentent une nuance intermédiaire entre le scotisme et le thomisme. Ils sont tous autant d'anneaux qui nous unissent aux scolastiques de la Renaissance et du Moyen âge. On leur a fait plu-

(1) Bannez, *Institut. minor. Dialect.*, etc.; J. de Saint-Thomas, *Ars Logic., natural., Philos.;* Séguier, *Dialect., Logic., Physica;* Goudin, *Philosophia juxta inconcussa D. Thomæ dogmata;* Capredonius, *Metaphys.*, etc.; Guérinois, *Clypeus. philos. thomist.;* Maurus, *Institutiones philosophicæ*, etc.

sieurs emprunts, et, sous le titre de *Summa philosophica* ou d'*Institutiones philosophicæ*, on a publié plus d'un manuel élémentaire qui rappelle les ouvrages de Roselli et de Maurus. C'est par eux que nous passons pour arriver à Suarez, à Ferrare, à Cajétan et à saint Thomas.

CONCLUSION.

La même vérité apparaît toujours plus lumineuse à mesure que nous avançons à travers les siècles et que nous approchons du terme où nous devons nous arrêter : la raison livrée à elle-même est faible et chancelante; quand elle se révolte contre la foi, elle se condamne aux ténèbres et à la mort (1). Bacon, Descartes et plusieurs de leurs disciples, tout en proclamant l'indépendance de la philosophie, conservent du respect pour les dogmes révélés; aussi s'arrêtent-ils dans la voie de l'erreur, et reculent-ils devant la négation des grandes vérités que la théologie nous enseigne d'accord avec la science. Spinoza, Hume, Helvétius, Rousseau et tant d'autres dont l'impiété va souvent jusqu'au cynisme, tombent dans les plus étranges aberrations, et soutiennent des théories qui insultent au bon sens et font la honte de l'esprit humain. La saine philosophie est donc celle qui cherche un point d'appui dans la révélation, et le vrai sage est celui qui sait unir, sans les confondre, la lumière de la foi et la lumière de la raison (2).

(1) Voir les conclusions de tous les chapitres du tome Ier et du tome IIe.

(2) Voir le Concile du Vatican, *Constitut. dogmat.* — « L'office de la raison est de nous démontrer que Dieu a parlé aux hommes par Jésus-Christ; et une fois ce grand fait démontré par l'histoire, la raison n'a

L'étude de l'histoire *contemporaine* nous amène au même résultat. Emmanuel Kant, après avoir porté le dernier coup au dogmatisme de Descartes, essaie d'ébaucher une nouvelle philosophie à l'aide de la *critique* et des *postulats* de la morale ; mais bientôt son école se divise en mille fractions, et pendant que la *Scolastique* prend son libre essor sous les auspices de Léon XIII, le vieux rationalisme allemand s'*émiette* de jour en jour et est réduit en poussière. Cette partie nous fournira la matière d'un ouvrage spécial que nous publierons bientôt, s'il plaît à Dieu, et que nous diviserons en trois chapitres intitulés : la *dernière phase* de la *révolution philosophique;* la *restauration* de la *philosophie chrétienne;* l'*accord* de la *Scolastique* et de la *science*.

plus droit de discuter ; son devoir est d'apprendre par l'Evangile et par l'Église ce que Dieu a dit et de le croire; c'est le plus *noble* usage qu'elle puisse faire de ses facultés. » Paroles de M. Augustin Thierry, *Vie de M. Hamon*, p. 245. — L'une des grandes erreurs des temps modernes est de croire que *la foi et la raison sont incompatibles*. Cf. Mgr Plantier, *Sommes-nous ennemis de la philosophie?* 1857, p. 52.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.



I.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

OU CHAPITRES, ARTICLES, PARAGRAPHES, NOMS DES PHILOSOPHES ET TITRES DES OUVRAGES (1).

DEUXIÈME PARTIE.

La philosophie chrétienne (*suite*).

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE A L'ÉPOQUE DE SAINT THOMAS.

(1) Voir les Tables du 1er volume, pp. 379-408.

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DEPUIS SAINT THOMAS JUSQU'A LA RENAISSANCE.

TROISIÈME PARTIE.

La révolution philosophique.

CHAPITRE I.

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

CHAPITRE II.

PHILOSOPHIE MODERNE.



II.

TABLE ANALYTIQUE,

OU SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES ET LEURS PRINCIPAUX DÉFENSEURS, ÉCOLES ET LEURS REPRÉSENTANTS.

A

B

C

D

E

F

H

I

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

III.

TABLE HISTORIQUE,

OU NOMS DES PHILOSOPHES ET DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z



IV.

QUESTIONNAIRE

OU CHOIX DE QUESTIONS A L'USAGE DES ÉTUDIANTS.

PREMIÈRE QUESTION :

NOTIONS GÉNÉRALES.

Parallèle de la philosophie chrétienne avec la philosophie moderne : — Caractères généraux, méthodes, tendances, principaux résultats (1-451).

DEUXIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE AVANT SAINT THOMAS.

Les Universités au XIIIe siècle. — Principales écoles avec leurs principaux représentants (3-55).

TROISIÈME QUESTION :

SAINT THOMAS. APOGÉE DE LA SCOLASTIQUE.

Saint Thomas d'Aquin et ses œuvres. — Appréciation de saint Thomas au double point de vue de philosophe et d'écrivain (57-85).

QUATRIÈME QUESTION :

SAINT THOMAS. APOGÉE DE LA SCOLASTIQUE (SUITE).

Théorie intellectuelle de saint Thomas (85-91). Son application aux diverses parties de la philosophie et particulièrement à la Logique, à la Métaphysique et à la Théodicée (91-120).

CINQUIÈME QUESTION :

INFLUENCE DE SAINT THOMAS.

Henri de Gand (128-135). — Saint Bonaventure et sa doctrine. — Parallèle entre saint Bonaventure et saint Thomas (135-157).

SIXIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE APRÈS SAINT THOMAS.

Le Thomisme dans les divers ordres religieux (160-174). — Le Thomisme dans les arts (180-188).

SEPTIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE APRÈS SAINT THOMAS (SUITE).

Les Scotistes : Opposition de l'Université d'Oxford : Roger Bacon, Guillaume de la Mare (188-196). — Duns Scot et ses disciples (196-216).

HUITIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE APRÈS SAINT THOMAS (SUITE).

La décadence : Les Logiciens (216-221). — Tendances rationalistes, sceptiques et panthéistiques, mysticisme (221-236).

NEUVIÈME QUESTION :

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

Tableau de la Philosophie chrétienne à l'époque de la Renaissance (239-277).

DIXIÈME QUESTION :

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE (SUITE).

Réaction contre la Scolastique : Les lettrés (277-282). — Aristotélisme et Averroïsme. — Néoplatonisme éclectique et mystique. — Stoïcisme et Scepticisme (282-306).

ONZIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Bacon et Descartes. — Leur influence sur l'origine et le développement des principaux systèmes de la philosophie moderne : Scepticisme de Pascal et de Bayle; Panthéisme de Spinoza; Ontologisme de Malebranche, etc. (308-397), etc.

DOUZIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE MODERNE (SUITE).

Diverses tentatives de restauration philosophique : Leibnitz, Wolf; mysticisme; scepticisme absolu de Hume; faux moralistes : J.-J. Rousseau. — État de la philosophie chrétienne (402-450).

FIN.

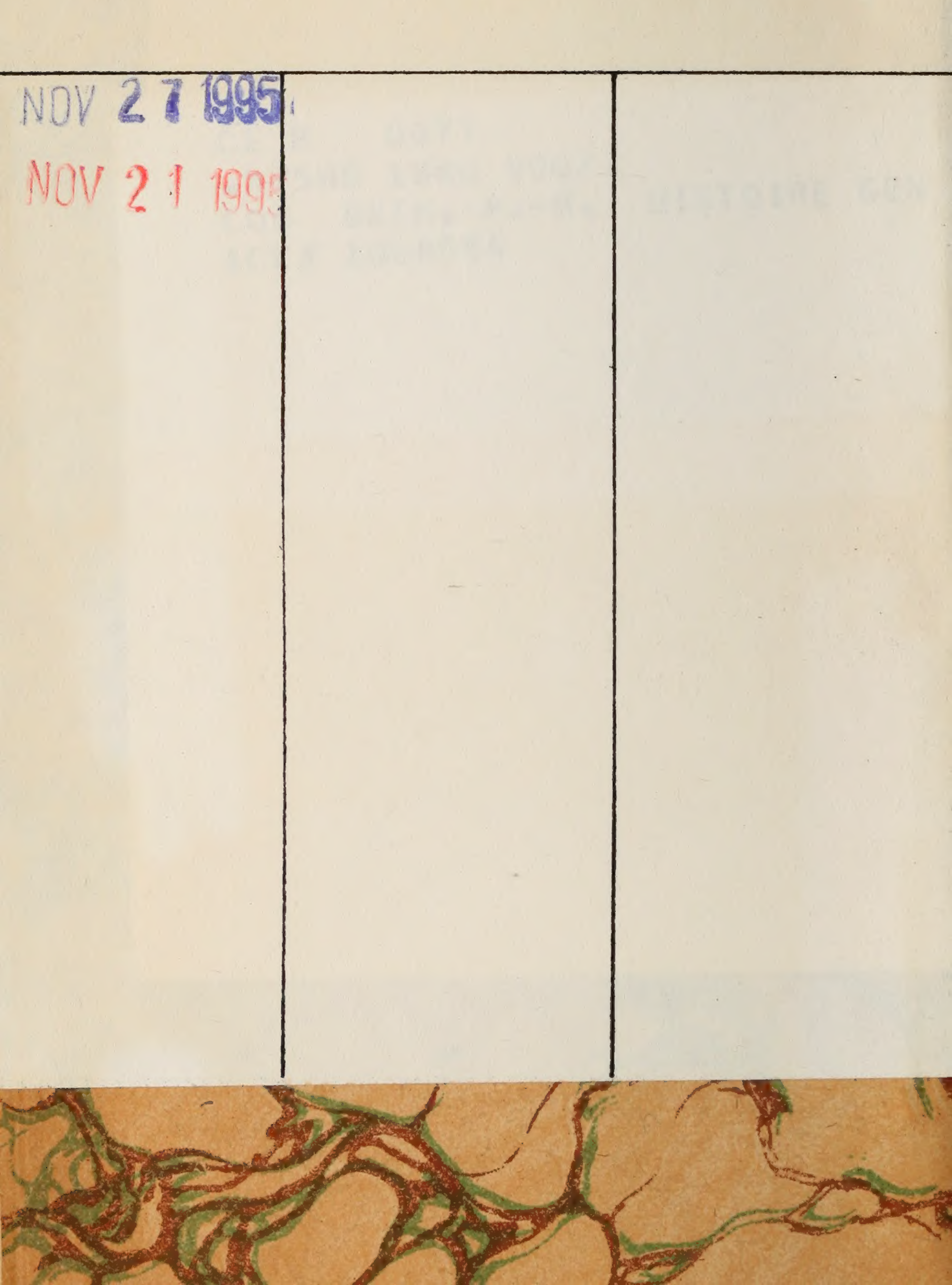
BAR-LE-DUC, IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.










NOV 27 1995
NOV 21 1995




U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 03 07 16 14 3